

HISTOIRE

DES PREUVES

DE L'EXISTENCE DE DIEU,

CONSIDÉRÉES

DANS LEURS PRINCIPES LES PLUS GÉNÉRAUX,

DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECULÉS

JUSQU'A LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

HISTOIRE

DES PREUVES

DE L'EXISTENCE DE DIEU,

CONSIDÉRÉES

DANS LEURS PRINCIPES LES PLUS GÉNÉRAUX,

DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECULÉS

JUSQU'AU *MONOLOGIUM* D'ANSELME DE CANTORBÉRY.

Lu dans les séances des 6 juin et 1er août 1840,

PAR M. BOUCHITTÉ,

PROFESSEUR D'HISTOIRE AU COLLÉGE ROYAL DE VERSAILLES.

Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens.

(SPINOSA, Propos. XVIIIe.)

§ Ier.

Des preuves de l'existence de Dieu, depuis les temps les plus reculés jusqu'à Socrate.

Personne, en remontant le plus haut possible dans les souvenirs de sa première enfance, n'a retrouvé le jour et l'heure où l'idée de Dieu frappa sa pensée pour la première fois, et commença cette adhésion, muette d'abord, mais des-

tinée, à travers des phases diverses, à jouer dans la vie un rôle si important. Comme toutes les idées principales, constitutives de l'intelligence humaine, la notion de Dieu est née en nous, à notre insu. Sous l'empire de la voix maternelle et des leçons de l'éducation première, elle s'est développée insensiblement, et continue à le faire dans le cours de la vie, soit par l'étude, soit par les modifications que reçoivent des circonstances nos sentiments les plus délicats. Comme dans les idées de temps, d'espace, de beauté, de justice, d'infini, etc., nous vivons dans l'idée de Dieu, c'est une nécessité de notre être, c'est une partie de notre propre individualité.

On n'a pas, ce nous semble, assez remarqué la facile adhésion que donne l'enfant aux paroles de sa mère, lorsqu'elle confie à sa mémoire chancelante la courte prière qu'il répétera tous les soirs sur ses genoux. Lorsque aucun obstacle extérieur ne vient s'y opposer, lorsque de mauvais exemples dans la famille, ou l'influence funeste d'une corruption précoce, ne troublent pas l'enseignement religieux, il a lieu avec une extrême facilité, et des circonstances qui constatent cette disposition inhérente à l'homme dès l'âge le plus tendre. Sur ces données de l'expérience journalière, que peut-être on tentera d'expliquer autrement, mais que certainement on ne niera point, on pourrait admettre en principe que lorsque l'homme se trouve dans les conditions normales de sa nature, l'idée de Dieu s'établit en lui sans effort, simplement, nécessairement. Aussi n'est-elle jamais repoussée par l'enfant que la subtilité de l'esprit ou les passions n'ont point encore jeté en dehors de la voie tracée par la loi même de la Providence.

Ce qui se passe ainsi dans l'enfance de l'homme et aux pre-

miers jours de sa vie, se répète avec une rigoureuse exactitude dans l'enfance des peuples; soit que nous les considérions comme contemporains des premiers jours du monde, soit que nous les étudions à ces époques plus rapprochées de nous, où une voix puissante réunit sous un dogme nouveau pour elles, des tribus jusque-là idolâtres, superstitieuses, ou seulement en possession d'une idée religieuse moins pure et moins développée. Dans le premier cas, l'histoire nous montre les premiers hommes partant de la notion en quelque sorte instinctive d'une puissance créatrice et conservatrice du monde, juste juge des actions des hommes, qu'elle récompense ou punit soit dans cette vie, soit dans une autre. Le doute même, à ces époques de spontanéité, ne se montre sous aucune forme, et, par conséquent, la preuve rationnelle n'est provoquée par aucune nécessité. Dans le second, le besoin de démonstration, de raisonnement, de réflexion, ne se fait pas sentir davantage. Les hommes qui accomplissent ces grandes missions annoncent des vérités qu'ils placent au-dessus de toute discussion, en légitimant leur prédication par des actions extraordinaires ou par des victoires. Tels furent dans les temps les plus reculés Moïse, Zoroastre, les législateurs de l'Égypte, etc., et plus près de nous, Jésus-Christ et Mahomet. Dans la question particulière qui nous occupe, les preuves de l'existence de Dieu n'empruntent rien à Moïse, Zoroastre, aux prêtres de l'Égypte, qui ne firent que s'annoncer comme les ministres de la puissance suprême : Jésus-Christ continua la tradition juive, et partit de l'existence et de l'unité de Dieu comme d'un point incontesté et incontestable. Il ne parut pas douter un instant que cette croyance ne fût partagée par ceux auxquels s'adressait

sa parole, amis ou ennemis. Mahomet replaça l'unité de Dieu sur les débris du paganisme confus des Arabes qu'il avait pris à tâche de combattre. Mais, dans ses diverses prédications, rien n'annonce le désir de donner une démonstration rigoureuse. La vérité est enseignée, l'acquiescement sollicité, recommandé, imposé; nulle part, ou bien rarement du moins, ne se laisse apercevoir le besoin de satisfaire l'intelligence par voie logique ou dialectique.

Ainsi, ce que nous donne l'observation psychologique sur le mouvement de l'idée de Dieu dans l'individu, l'histoire de la philosophie le reproduit sur le mouvement de la même idée dans l'humanité. Ces deux observations, en se servant de mutuel contrôle, établissent réciproquement leur vérité, et nous pouvons désormais nous appuyer sur ce principe : que l'idée de Dieu apparaît spontanément dans l'enfance de l'homme comme dans celle de l'humanité; nous aurons occasion d'y revenir plus tard en le généralisant encore.

Mais la philosophie ne consiste pas dans la nomenclature ou le simple tableau de nos croyances. Elle est avant tout et nécessairement la réflexion appliquée à ces croyances, à la recherche de leur légitimité, l'examen des conditions auxquelles elles s'établissent dans notre esprit, l'ensemble enfin des considérations que peuvent faire naître dans l'intelligence, l'existence, l'origine et les développements de ces idées, objets de la foi de l'homme.

Il n'y a donc point à proprement parler de philosophie dans les livres sacrés des Indous, des Perses, des Juifs, des Chrétiens, des Musulmans, et nous ne nous arrêterons pas à dégager de ces dogmes simplement annoncés, des preuves précises que nous y chercherions en vain. Cependant, comme il

n'y a rien d'entièrement isolé dans les opérations et les situations diverses de l'esprit, nous devons trouver dans ces premiers faits même quelque chose qui annonce les considérations ultérieures que l'intelligence en fera sortir. Aussi l'analyse exacte et l'observation rigoureuse des faits psychologiques nous conduisent-elles à une remarque importante, qui résume pour nous le caractère de ces temps reculés. Si les livres saints de tous les peuples ne nous donnent point de preuves proprement dites de l'existence de Dieu, si nous y cherchons en vain le développement du procédé logique appliqué à cette vérité, nous devons cependant reconnaître que la satisfaction de ce besoin de l'intelligence s'y trouve déjà, enveloppée, il est vrai, obscure, mais visible à une étude attentive. Il est certain qu'à ce moment de la croyance humaine, c'est le principe de causalité qui agit, instinctivement sans doute, sans être avoué, senti, aperçu par la réflexion ou érigé en loi. *Dieu créa le monde*, disent ces livres, *Dieu créa le ciel et la terre.* C'est donc comme cause créatrice qu'il se manifeste avant tout. Cette condition énoncée par le révélateur arrive immédiatement à la multitude et entraîne son adhésion. Plus tard, la poésie elle-même continue longtemps à ne développer que cette loi, et lorsque David essaye de prouver l'existence du premier être par le spectacle de la nature, c'est encore à l'aide du principe de causalité; c'est lui sur lequel il s'appuie.

C'est donc, et il est important de le remarquer, la contemplation de l'univers et l'ordre de la création qui élèvent l'homme jusqu'à la cause première, à cette époque d'une culture intellectuelle à peine ébauchée. C'est par l'énoncé du rapport nécessaire qui rattache le monde créé à une force créatrice

quelconque, que les législateurs religieux commencent leur révélation. Toutefois, si, dans ce fait, la preuve par le principe de causalité est renfermée comme dans un germe, son développement n'y est pas même indiqué; elle n'y a subi aucune partie de l'élaboration que lui réserve la réflexion; elle n'est pas encore entrée dans le domaine de la métaphysique; nous ne l'apercevons encore que comme un élément psychologique. Mais on doit s'attendre qu'aussitôt que la réflexion interviendra, aussitôt que la philosophie soumettra ce fait à son examen, le principe de causalité devra en sortir avec toutes ses conditions. Ainsi, dans cette histoire rapide de l'élévation successive de l'intelligence humaine à la connaissance de Dieu, le point de départ est le mouvement spontané de l'homme vers son créateur, en vertu de la notion de cause, notion encore confusément aperçue, incomplète, indéterminée, mais dont la présence n'est pas moins réelle.

Si de l'Orient, patrie naturelle de tout dogme imposé, nous passons à la Grèce, réservée, on peut le croire, à voir éclore les premiers germes de la philosophie, nous rencontrerons également des commencements obscurs, au milieu desquels nous ne saurions distinguer dès l'abord l'action précise de la réflexion dans la question qui nous occupe. Orphée, le plus ancien des Grecs, dont la vie presque mythique fut vouée à des études cosmogoniques, fait descendre l'unité orientale à un dualisme qui accuse une pensée incomplète ou une réserve calculée (1). En face du principe créateur,

(1) On pourrait objecter ici que la dualité est empruntée à l'Orient, mais on est maintenant plus éclairé sur ce point. On sait que les prin-

tel que l'établissent, par exemple, les livres de Moïse, il place le chaos, être indéfini, substance indifférente à toutes les modifications qu'on voudra lui faire subir ; conception du reste plus poétique que rigoureuse et qui implique l'éternité de la matière. L'esprit créateur, dès l'origine de la philosophie grecque, descend donc à la simple condition d'organisateur, et l'on est autorisé à demander dans quelle unité supérieure doit se résoudre l'antagonisme de la matière et de l'esprit. Au reste, cette doctrine est énoncée sans démonstration, à la manière sacerdotale des Orientaux, et ne semble pas destinée à subir l'épreuve de l'analyse philosophique.

L'école ionienne, et Thalès à sa tête, portèrent sur le même principe un commencement d'attention. Nous avons déjà vu que le spectacle de la nature avait été le mobile primitif de la pensée humaine travaillant à s'élever jusqu'à Dieu. Il était par là nécessaire que la première science qui sortirait de ce mouvement fût fortement empreinte d'un caractère physique. Aussi la philosophie ionique n'est-elle guère qu'une physique, non pas telle que nous concevons aujourd'hui cette science, comme la recherche des lois particulières qui régissent tel ou tel ordre de phénomènes, mais comme l'exposition du principe le plus général, et de la loi la plus générale qui président à la marche des phénomènes visibles. Tandis qu'Orphée place en regard l'un de l'autre l'esprit organisateur et la matière à organiser,

---

cipes Ormuzd et Ahriman se réunissaient, selon la doctrine des Perses, dans une unité supérieure. L'unité divine était de même fortement empreinte dans la religion des Hindous. — (Voir Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, liv. II, chap. 2. — *Manuel de l'Histoire de la Philosophie,* par Tennemann, § 70.)

les Ioniens, concevant la plupart le dualisme à leur manière, ont enfermé le premier dans les principes qui constituent la seconde, et d'où ils font tout émaner (1). C'est partout la même idée fondamentale, malgré la diversité des points de vue, dynamique dans Anaxagore et ses disciples, mécanique ou plutôt purement matérialiste dans les autres. Quel que soit le principe qu'ils adoptent, l'eau, le feu, sur lesquels ils sont également divisés, l'esprit organisateur est considéré par eux comme une force enfermée dans la matière, et qui la modifie d'une manière incessante. C'est le *mens agitat molem* de Virgile, c'est le Dieu captif dans son œuvre, mais non le créateur suprême distinct de ce qu'il crée, et dont la fécondité n'enchaîne pas l'indépendance. Encore que l'idée de Dieu se dégage avec un peu plus de pureté dans la doctrine d'Héraclite et dans celle d'Anaximandre, toujours est-il que l'influence générale du système la rabaisse, et la circonscrit dans les limites d'un principe physique, ou tout au plus d'une force purement animale.

Au naturalisme de l'école ionienne, Pythagore et ses disciples opposèrent la doctrine des nombres, qui témoigne déjà d'un haut degré d'abstraction. Quoique la physique ne soit point étrangère à l'école italique, elle se soustrait toutefois à l'influence de l'expérience matérielle (2). Le Dieu un des Pythagoriciens se développe dans la multitude infinie des êtres particuliers, comme l'unité du nombre qui en est le symbole se combine avec elle-même et forme de cette ma-

---

(1) Aristote περὶ ψυχῆς 1, 2, 5. — Cicéron, *Quæst. academic.* II, 37. *De nat. deorum*, I, 10. — Ritter, liv. III, chap. 6.

(2) *Métaphysique* d'Aristote, liv. Ier, p. 16, édit. de Brandis.

nière la multitude infinie des nombres possibles. Quoique cette doctrine, familière à plusieurs écoles de l'antiquité, soit parvenue jusqu'à nous incomplète et obscure, quoiqu'elle nous présente souvent des subtilités évidemment absurdes, il y a dans la conception pythagoricienne une incontestable grandeur, et le développement de l'unité par elle-même, la résolution de tous les nombres dans l'unité, présentent un ensemble qui, dans l'application qu'en font ces philosophes, ne manque pas tout à fait de vérité. Au reste, l'école pythagoricienne expose ce principe, va jusqu'à l'identifier avec Dieu, sans en apporter d'autres preuves que l'évidence du rapport. Si cependant nous cherchons, comme nous l'avons fait pour les essais déjà indiqués, quelle est la nature de la preuve cachée sous cet enseignement, nous n'y retrouvons plus, du moins comme élément dominant, le principe de causalité. Ce principe, en effet, suppose entre le fait et la cause une séparation nécessaire; l'effet n'est pas la cause, la cause n'est pas l'effet; renfermé un moment dans sa cause, le fait une fois accompli, s'en distingue irrévocablement. Avec le principe de causalité admis exclusivement, il n'y a pas lieu au panthéisme. Il n'en est pas de même du principe pythagoricien. Si Dieu est l'unité, et que les autres êtres soient les multiples de l'unité se redoublant et se combinant à l'infini avec elle-même, les êtres que nous considérons comme créés sont de la nature de Dieu, comme les nombres sont de la nature de l'unité. Comme les nombres sont les diverses combinaisons de l'unité, les êtres créés sont les diverses combinaisons des éléments divins. Dieu, dans cette pensée, ne crée pas, il se développe; mais il ne peut développer que sa propre substance, et rien, dans

l'ordre de l'esprit, comme dans celui de la matière, ne saurait être autre que lui. Dieu donc n'est plus cause que de lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est plus cause. Le panthéisme sort complet de cette hypothèse, et une telle conséquence dispose à soupçonner l'analyse pythagoricienne d'une appréciation peu rigoureuse des données psychologiques.

Mais en même temps commence à paraître dans l'histoire de l'intelligence une preuve de l'existence de Dieu, différente de celle qui résulte du principe de causalité, quoiqu'elle n'exclue ce principe ni d'une manière générale, et en lui-même, ni en particulier dans la doctrine pythagoricienne. Elle est fondée sur une induction par laquelle l'être fini et contingent demande à un être infini et nécessaire la raison de son existence; obéissant en cela à une loi de la pensée qui le force de s'élever spontanément du sentiment de son existence propre à la connaissance d'une existence absolue et indépendante.

Au premier abord, sans doute, il pourra sembler que la notion de raison et celle de cause sont identiques, et que, par conséquent, on remonte de l'être individuel à l'être général, par la même loi qui conduit de l'effet à la cause; il n'en est rien cependant, et une simple observation suffira pour le faire comprendre. Lorsque l'intelligence de l'homme, saisissant une idée principale, la développe dans une multitude d'autres qui l'expliquent et en sortent naturellement, on dit que toutes ces idées secondaires ont leur raison dans l'idée première et générale qu'elles analysent dans tous ses éléments, et qu'elles présentent sous toutes ses faces; on dit que cette idée première est leur raison, parce qu'elle contient en elle, à tout instant, l'existence de ces autres idées; celles-ci repo-

sant dans son sein, alors qu'aucune opération ne les en fait sortir, et s'y rattachant encore, après même que le travail de l'esprit les en a tirées. Il serait impropre de dire que l'idée générale est la cause des idées particulières qu'elle renferme, parce que ces idées ne sont point autres, en quelque manière, que celle d'où elles sortent, parce qu'elles sont cette idée même, sous un mode plus complet de manifestation. Si l'on rapproche ces considérations sommaires de quelques mots que nous avons dits plus haut, en caractérisant l'idée de cause, elles suffiront pour faire comprendre la différence qui sépare la notion de cause de celle de raison. Dans les limites où nous venons de la faire, notre observation est en rapport avec le point où nous en sommes de notre recherche. Nous la développerons plus tard, lorsque nous y serons amenés par les progrès mêmes de l'intelligence humaine. Qu'il nous suffise d'énoncer ici, comme la base des considérations suivantes, ce fait : que l'esprit humain, dans la question qui nous occupe, a longtemps oscillé entre la notion de cause, de cause confusément aperçue et transitoire, et celle de raison, ou, comme l'appelle Spinosa, de *cause immanente ;* que la notion de raison, déjà clairement invoquée par Pythagore, portée plus tard à un haut degré de valeur philosophique dans Platon, est arrivée à son expression la plus précise dans les ouvrages d'Anselme, au XI[e] siècle, et que, renouvelée par Descartes, elle est devenue depuis le fondement exclusif des preuves de l'existence de Dieu.

Ainsi, à l'aurore de la philosophie, nous constatons deux procédés de l'intelligence, pour remonter des êtres individuels à Dieu, leur cause selon l'un, et, selon l'autre, raison de leur existence.

Si nous devions déterminer d'une manière précise le véritable commencement de la philosophie, nous n'hésiterions pas à l'attribuer à l'école d'Élée, et surtout à son illustre maître, Xénophane de Colophon. Avant lui, les doctrines que nous avons rapidement indiquées se produisent comme une prédication faite d'autorité, elles s'annoncent comme sortant d'un sanctuaire, et n'ayant pas besoin de descendre jusqu'à solliciter l'appui de la raison. On sait au prix de quelles initiations longues et difficiles, Pythagore communiquait sa doctrine à ses disciples. Xénophane est le premier qui ait appliqué la dialectique, sinon directement à démontrer l'existence de Dieu, du moins à découvrir les conditions nécessaires de cette existence, soit qu'il prouve avec évidence que Dieu n'a pu commencer et ne saurait finir, soit qu'il déduise de l'idée de Dieu sa toute-puissance et sa toute-bonté (1). Sous certains rapports, et lorsque, du monde qui est son ouvrage, elle sépare l'unité absolue, l'école d'Élée procède en vertu du principe de causalité; sous d'autres, lorsqu'elle se concentre dans l'unité absolue, elle obéit à l'autre loi que nous avons indiquée.

Du reste, les raisons qui démontrent la légitimité des croyances du genre humain, ne se développent jamais qu'à l'occasion des contradictions qu'elles éprouvent; les contradicteurs, il est vrai, manquent rarement.

A Protagoras, banni d'Athènes pour son athéisme, à Gorgias, qui proclamait que *lors même qu'il y aurait quelque*

---

(1) V. l'excellente notice de M. Cousin sur Xénophane d'Élée dans la *Biographie universelle* ou dans ses *Nouveaux Fragments*, 1829.

chose, nous n'aurions aucun moyen de le connaître, nous ne demanderons pas les preuves de l'existence de Dieu. Le doute, ou plutôt l'affirmation des contraires, est le caractère de l'école sophistique. Nous n'accorderons pas non plus à ces philosophes l'importance que leur a donnée un système contemporain. Hegel ayant placé avant tout autre élément intellectuel la marche logique de l'idée, devait donner une grande part à la dialectique, quelque but qu'elle se proposât; l'école sophistique devenait ainsi nécessairement une phase du développement de l'idée, et, par là, appartenait à l'histoire de la philosophie. Nous nous bornerons à faire observer que la subtilité avec laquelle les sophistes détruisaient tous les fondements de la raison humaine, éveilla l'attention et excita la colère de Socrate, dont le bon sens s'aiguisa à leur école pour renverser le vain échafaudage de leur funeste savoir.

§ II.

Socrate. — Platon. — Aristote.

Socrate, par la disposition naturelle de son esprit, et par les circonstances dans lesquelles il se trouvait, dut mettre sa philosophie à la portée du plus grand nombre. Aussi futelle, comme on sait, moins un recueil de principes qu'une méthode. Dans cette situation du maître et des disciples, il amena peu à peu les esprits à user de la réflexion avec un succès proportionné à leur inégale étendue, et à se rendre compte ainsi de la valeur des diverses croyances ou préjugés qui les avaient enchaînés jusque-là. Il est facile d'en conclure

qu'il dut, dans la question de l'existence de Dieu, s'arrêter à la preuve la plus usuelle, la plus présente, à celle qui repose sur le principe de causalité. C'est aussi ce que nous apprenons par un long passage des Mémorables de Xénophon, d'après lequel il est facile de juger de la doctrine du maître (1). Toutefois, il est nécessaire de faire observer que la cause invoquée par Socrate n'est pas une cause aveugle et fatale, mais une cause intelligente. C'est un nouvel élément introduit dans la question, et qui sort assez du cercle de la notion de cause pour que l'on aperçoive déjà l'influence de celle de raison.

Les germes déposés par Socrate devaient se développer dans l'enseignement de Platon, son disciple, le plus justement digne de ce nom; car la légèreté voluptueuse et insouciante d'Aristippe de Cyrène et de ses successeurs, le scepticisme subtil des Mégariens, d'Élis et d'Érétrie, l'orgueil grossier d'Anthistènes et des cyniques, n'appartiennent qu'historiquement à l'école socratique, et ces disciples infidèles ne retinrent guère de leur maître que le point de départ de sa méthode, le doute, sage et limité dans sa bouche, exagéré jusqu'à la démence chez ces philosophes. Nous ne demanderons point d'ailleurs la solution du problème de l'existence de Dieu à des écoles qu'elle occupa peu, et de l'une desquelles sortit Théodore de Cyrène, surnommé l'Athée.

Malgré le respect que témoigne Platon pour son maître Socrate, et le soin avec lequel il en a conservé la doctrine, il est facile de voir qu'il a puisé à une autre source la plus grande partie des principes de sa philosophie, si l'on n'aime

---

(1) *Xenophontis Memorabilia.*

mieux supposer que Socrate enseignait à un choix de disciples une doctrine ésotérique, cachée à la multitude, supposition qui n'est pas probable. Quelque solide que soit la méthode socratique, elle ne s'élève que peu au-dessus des données du bon sens; tout son effort ne va guère que jusqu'aux idées abstraites; tandis que la marche hardie de Platon arrivant tout d'abord à la théorie des idées, explique le monde réel par le monde intellectuel, et dégage l'aperception pure de l'idée, de toute expérience comme de toute enveloppe matérielle. Cette disposition d'esprit qui domine tous les points de la doctrine de Platon, a dû influer d'une manière tout à fait décisive sur la conception en vertu de laquelle il parvient à la connaissance de Dieu. Les idées étant pour lui les types primitifs des choses intermédiaires, indispensables pour les connaître, et l'idée de Dieu renfermant dans une unité nécessaire l'ensemble de toutes les idées qui constituent le monde, ce philosophe est conduit à considérer l'idée de Dieu comme fournie par une conception *à priori* Aussi d'habiles critiques ont-ils remarqué avec raison que Platon ne donne qu'avec répugnance des preuves de l'existence de Dieu, persuadé que cette lumière se révèle naturellement à l'intelligence humaine, lorsque quelque sentiment pervers n'est pas venu l'obscurcir, et qu'une fois qu'il en existe dans le cœur, toute intervention de la logique et de la dialectique reste inutile. Cependant, malgré cette conviction, Platon a été conduit à présenter les preuves de l'existence de Dieu, quoiqu'il ne leur accordât lui-même que de la vraisemblance, une fois que l'on renonçait à la certitude intuitive de l'idée.

Maintenant, sur quelle notion s'appuie cette preuve? Il est facile de le conclure du procédé même de Platon. L'idée est

à la racine même de son système; les choses ne sont à l'état créé, que parce qu'elles sont avant tout à l'état d'idée dans la pensée divine. C'est ainsi que le plan, la première conception de l'ouvrage existe avant l'exécution dans l'intelligence de l'ouvrier. Quelque prédilection que montre Platon pour l'intuition *à priori,* et la contemplation immédiate du monde intellectuel, il sait aussi y remonter en partant de l'expérience, et de l'observation des faits et des êtres dont l'idée type existait avant qu'ils fussent réalisés. Or, dans ce rapport étroit qui lie la chose à l'idée, quel rôle joue celle-ci? Dirons-nous qu'elle est la cause de l'objet créé? Dirons-nous qu'elle en est la raison? Nous reconnaîtrons qu'elle en est la raison. La cause du monde, c'est l'acte de la volonté divine, qui l'a créé dans un instant déterminé, qui l'a créé hors d'elle et s'en est séparé. Mais elle ne l'a créé qu'en vertu des idées qu'elle conçoit, et dont elle a voulu qu'il fût l'image. C'est donc l'idée qui explique le monde; elle en est donc la raison. Immobile, et, en quelque sorte, indifférente à son passage à l'existence matérielle, elle ne porte point en elle cette virtualité inhérente à la cause, mais elle est, pour ainsi dire, la loi de cette cause, elle en dirige la marche, elle en règle l'action, elle en détermine les résultats.

Ce n'est pas que Platon ait dédaigné d'atteindre la connaissance de Dieu en partant du principe de causalité. Il l'a fait aussi, et en particulier dans le Xme livre des Lois, où il établit la nécessité d'une cause, en la fondant sur le mouvement communiqué aux êtres par un premier moteur; mais il est facile de voir que son point de vue le porte de préférence à la première preuve. D'ailleurs, à l'instant même où il atteint Dieu comme cause, comme point de départ

nécessaire d'un mouvement qui ne saurait prendre sa source dans les objets matériels, il est naturellement conduit à en développer les attributs divers, et dès ce moment il s'appuie de nouveau sur l'idée de raison. En effet, en partant de l'être le moins important, la feuille, la pierre, le polype, on arrive immédiatement par la notion de cause à la connaissance de Dieu; mais si l'on veut développer cette connaissance, et retrouver en lui le pourquoi de l'ordre du monde, de la sagesse qui a présidé à sa création, etc..., c'est en le considérant comme l'ordre et la sagesse absolue que l'on y parvient. Ces deux grandes idées d'ordre et de sagesse, parties nécessaires de l'idée plus vaste encore de Dieu, se présentent non plus comme les causes, mais bien comme les raisons, comme les causes immanentes de l'ordre et de la sagesse que nous admirons autour de nous.

Ainsi, par le principe générateur de sa philosophie, la théorie des idées, Platon est appelé de préférence à la notion de raison. Sans doute il voudrait ne pas en être réduit à prouver Dieu; il voudrait que l'esprit et le cœur s'éclairassent et se purifiassent assez pour que ce premier être leur apparût immédiatement; mais il enseigne, et cette circonstance l'oblige de descendre, en faveur de ses disciples, du point élevé où il aimerait à se tenir (1).

La faveur que Platon montrait pour la doctrine de Pythagore, et l'emploi qu'il fit de la théorie des nombres empruntée à ce philosophe, dut le fortifier encore dans ce point de vue naturel à son esprit contemplatif. L'influence de cette

---

(1) Platon, Lois, liv. X. — Timée.

doctrine fut telle dans son école, qu'elle se fit sentir d'une manière plus décisive encore dans ses disciples immédiats. A travers l'obscurité qui couvre les travaux de Speusippe, resté à Athènes après la mort de son maître, et qui enseigna dans l'Académie, de Xénocrate et de Crantor ses successeurs, on aperçoit facilement combien les nombres préoccupèrent leurs esprits, quelle que fût d'ailleurs la portée qu'ils leur donnassent, ou les différentes manières dont ils les considérassent. Nous sommes d'après cela suffisamment autorisés à croire que leur marche, pour élever leur intelligence à la connaissance de Dieu, ne différa que peu de celle de leur maître.

Il n'en fut pas de même d'Aristote. La nature de son esprit le distinguait nettement de Platon. Celui-ci avait remarqué avec raison que les faits isolés fournis par l'expérience, quelque nombreux qu'ils soient, ne constituent pas la science; qu'elle ne peut résider que dans le lien qui les unit, dans l'idée qui les explique. Mais aussitôt, considérant d'une manière exclusive cette donnée vraie en elle-même, il avait rejeté l'observation, et s'appuyant sur les notions d'unité, d'ensemble, d'enchaînement rigoureux qu'il appliquait à l'œuvre de la création, il en avait conclu que l'idée d'une partie de ce vaste tout étant donnée, la pensée de l'homme devait en déduire le reste et s'élever ainsi jusqu'à la connaissance de l'ensemble des choses. Logiquement Platon avait raison; dans le fait il se trompait. Que cet enchaînement existe, on peut, sans doute, l'établir *à priori;* mais cette puissance de déduction n'appartient point à l'homme, au moins dans son état actuel, et l'expérience de chaque jour prouve que les faits sont nécessaires pour forcer l'idée à se révéler, à se développer, à se vérifier. Quel que

soit le mystère qui couvre encore le rapport de ces deux éléments de la connaissance humaine, nous ne pouvons douter de leur dépendance réciproque et de leur mutuelle influence.

C'est là ce qui paraît avoir surtout frappé l'esprit d'Aristote, esprit observateur et analytique, mais qui ne manquait pas de la profondeur nécessaire pour emprunter avec discernement à la théorie des idées. Aristote arracha l'esprit humain à ce rêve mystique, auquel semblait vouloir l'enchaîner Platon. Peu lui importait que l'âme humaine trouvât en elle-même la science tout entière et toute faite, ou que, réveillée d'un long sommeil, elle se souvînt peu à peu d'une science acquise ou reçue dans une autre existence. Ce souvenir, même en l'admettant, dut lui paraître à chaque instant rappelé par les relations qu'établissent les sens entre la pensée de l'homme et le monde matériel. Il partit donc de cette base tout expérimentale et seule certaine. Si la psychologie, telle que nous la concevons aujourd'hui, n'est pas explicitement présentée dans Aristote, elle y est du moins implicitement contenue.

C'est à tort que le sensualisme contemporain, quoique, le plus souvent peu respectueux pour l'antiquité, a cru pouvoir rendre Aristote complice de la philosophie exclusive de la sensation. Ce grand homme, en réfutant quelquefois peut-être, sans en apprécier toute l'étendue, la théorie des idées, ne la rejeta pas cependant. Il y puisa avant tout ce principe qu'il ne cesse d'invoquer : qu'il n'y a point de science du particulier, qu'il ne saurait y en avoir que du général. Il s'empressa de poser *à priori* quelques axiomes fondamentaux, quelques formes primordiales, tels que le

principe de la contradiction, les catégories, etc., pour en faire la base de ses procédés ultérieurs d'investigation. Aristote peut donc être regardé comme ayant tenté de modifier profondément par l'expérience la théorie des idées; mais il était dans la nature même de cette tentative, qu'elle se fît au détriment du platonisme, et que l'observation en restreignît l'influence, en limitât sévèrement l'essor.

D'après ce que nous venons d'exposer du caractère de la philosophie d'Aristote, on voit qu'il se montra moins ennemi de Platon, que jaloux de donner à quelques parties de sa philosophie une base plus solide, en n'en séparant pas l'observation du monde sensible. Plus véritablement didactique que son maître, plus disposé à se mettre à la portée de toutes les intelligences, il n'éprouve pas, comme lui, une sorte de répulsion à entrer dans le détail des preuves qui peuvent légitimer la croyance en un premier être; il pardonne à la faiblesse de l'intelligence humaine de ne pas saisir Dieu dans la contemplation immédiate de l'être absolu; il cherche des raisonnements qui amènent pour tous les esprits cette conséquence par voie d'induction et de déduction.

C'est du mouvement, tel que nous le percevons autour de nous, que part Aristote pour s'élever à la conclusion qui lui donne l'être premier, absolu, infini, etc., créateur de ce monde contingent, passager, fini. Quoique les raisons qu'il allègue soient empreintes de quelque subtilité, et manquent en partie de la solidité désirable, elles sont cependant dignes de remarque, en ce qu'elles constatent le besoin de s'arrêter dans la série ascendante des causes successives de mouvement, pour s'attacher à un premier moteur, qui porte, au sein de son immobilité, la virtualité nécessaire à la création du mouve-

ment universel. Aristote a parfaitement bien vu qu'un enchaînement de mouvements de même nature, se déterminant les uns les autres, ne donne qu'une suite de causes à l'infini sans qu'on puisse jamais s'arrêter (1). Aussi a-t-il tenté de démontrer l'immobilité du moteur principe. S'il n'a point complétement réussi, c'est faute d'avoir distingué suffisamment l'essence du principe moteur de celle du mouvement. Il faut un point d'appui fixe au mouvement, et l'immobilité du premier principe satisfait à cette nécessité; mais cette condition d'immobilité ne suffit pas à elle seule au moteur, car de plus, il est cause, et la cause se résout toujours à la fin en une volonté, c'est-à-dire en un acte de l'esprit; cette manière de concevoir nous est imposée par notre nature intellectuelle, et nous ne saurions y échapper. Aussi la difficulté n'est-elle pas d'arriver au moteur immobile, expressions qui ne sont nullement contradictoires. Elle résulte de l'impuissance où nous sommes de saisir le mode d'union possible entre la cause volontaire spirituelle et les corps naturellement inertes. Mais ici le fait commande ; l'expérience journalière des mouvements imprimés à la matière par la volonté ne permet pas de s'arrêter au problème de leur dépendance, encore qu'il ait paru jusqu'ici à peu près insoluble.

Ce qui, dans la distinction que nous avons faite, satisfait d'une part à l'immobilité nécessaire du principe moteur, et de l'autre à la nécessité que le mouvement commence en lui, c'est que la volonté, encore qu'elle puisse être considérée comme un mouvement, n'est pas l'être lui-même, mais un

---

(1) Aristote, *Métaphys.*, liv. XII, chap. 6 et 7, pages 245 et suiv. de l'édition de Brandis.

attribut de l'être ; ce qui suppose en celui-ci la possibilité de mettre cette faculté en exercice ou de la laisser en repos. L'objet matériel, la bille, par exemple, qui pousse une autre bille, ne se distingue pas en quelque sorte elle-même du mouvement qui l'entraîne, elle y est momentanément tout entière; mais non-seulement l'être intellectuel distingue sa volonté du mouvement dont elle est cause, mais il se distingue lui-même de la volonté qu'il a conçue et qu'il produit. Son indépendance, sa spontanéité restent entières, et nous le concevons parfaitement, parce que ce phénomène s'accomplit en nous à chaque instant. Ainsi donc, dans la série ascendante des causes successives de mouvement, nous sommes forcés de nous arrêter à un premier moteur, immobile si nous le considérons en lui-même, et dans lequel cependant commence la mobilité. Nous aurions tort, sans doute, de donner toutes ces considérations comme formellement exprimées dans la déduction d'Aristote, mais nous pensons qu'elles y sont la plupart implicites et confusément aperçues (1).

A laquelle des deux preuves indiquées pouvons-nous rapporter ces considérations d'Aristote ?... Il est facile de le voir. Évidemment elles sont dominées par le principe de causalité. Le mouvement une fois imprimé se détache du moteur, il s'en distingue complétement. Bien plus : la volonté qui lui a donné naissance disparaît elle-même, l'acte spontané du moteur principe a cessé et l'impulsion dure et se communique. La volonté est rentrée dans son repos, et, malgré cela, un monde de mouvements s'agite autour de l'être immobile

(1) *Id., ibid.*

qui les a voulus, et qui n'y pense peut-être déjà plus. Qui ne reconnaît ici les conditions de la cause? La volonté a trouvé le mouvement possible; la raison de cette possibilité était dans la forme ronde des billes, dans le poli de leur surface, dans la parfaite horizontalité du tapis, dans la loi mystérieuse qui fait obéir le bras à la pensée, etc. Toutes ces conditions, toutes ces *raisons* du mouvement existaient, et l'objet restait immobile. Il fallait l'action d'une cause pour qu'elles entrassent en fonction, pour que le déplacement qu'elles rendaient seulement possible passât à l'acte. Le mouvement a été imprimé; cela suffit à la cause; elle s'arrête alors et suspend son action. La raison au contraire du mouvement, ce qui constitue les conditions sans lesquelles il ne pouvait être, subsiste avant, pendant, et subsistera encore après.

Sans doute la cause qui détermine le mouvement peut être considérée comme l'une des raisons en vertu desquelles il est possible; mais il y a cette différence entre elle et la mobilité, que la mobilité reste inhérente à l'objet, tandis que la cause en est toujours parfaitement distincte. Ajoutons qu'un nouveau mouvement, imprimé au même objet, nécessiterait l'action d'une nouvelle cause, tandis qu'il aurait encore lieu en vertu de la même mobilité.

Du reste, si Aristote a employé ici le principe de causalité, c'est moins par une préférence scientifique, que parce que, prenant son point de départ dans l'expérience, le mouvement résumait plus que tout autre phénomène, les éléments nécessaires à sa démonstration. Chercher Dieu comme principe du mouvement, c'est le considérer surtout comme cause. Nous allons voir qu'Aristote savait l'atteindre autrement.

Parvenu ainsi à ce point élevé, le philosophe de Stagyre a voulu entrer plus profondément dans l'essence du premier principe, dans ses rapports avec la pensée. La pensée en effet paraît être ce qu'il y a de plus divin; du moins l'intelligence suprême ne saurait-elle avoir d'objet plus digne d'elle. Mais peut-elle, sans manquer à sa double condition d'essence incorruptible et immuable, penser à des objets multiples ou divers, indignes d'elle, passagers ou corruptibles? N'est-elle pas au contraire forcée par sa nature même, de ne pas penser tel ou tel bien en particulier, à tel ou tel moment, mais le bien en général, le bien éternel, le bien absolu? Sans doute, et Aristote en tire cette conséquence, que *la pensée est la pensée de la pensée*, et encore cette autre qui est la même plus clairement exprimée: *La pensée divine se pense elle-même pendant toute l'éternité* (1).

Aristote en reste là. Satisfait d'avoir déterminé l'essence intellectuelle de la cause première, il ne descend pas à la pensée de l'homme. Il ébauche ainsi cette autre preuve de l'existence de Dieu, fondée sur le fait permanent de la pensée humaine, qui ne trouve sa raison que dans la pensée divine; il en pose le fondement, laissant à d'autres le soin d'en faire sortir les conséquences. En effet, si la pensée divine se pense elle-même pendant toute l'éternité, nous trouvons dans cette pensée infinie, immuable, éternelle, la raison de la pensée finie, mobile, temporelle, qui caractérise l'homme. Ici, la raison et non la cause exprime le rapport qui s'établit entre les deux termes. Dieu est la cause de

(1) Aristote, *Métaphysique*, liv. XII, chap. 9, pages 254 et suiv., édit. de Brandis.

la pensée humaine en tant qu'il a voulu, une fois pour toutes, que l'homme fût un être pensant ; il en est la raison en tant que la pensée humaine ne saurait être si la pensée divine n'était pas comme son type et son modèle, comme son principe et sa source toujours persistants ; en tant qu'elle cesserait d'être, si la pensée divine pouvait disparaître un jour. C'est en voulant comme cause, que Dieu crée à un instant déterminé de la durée, l'être pensant secondaire qu'il rend possible de toute éternité comme raison, en tant qu'être absolu pensant.

Déjà se caractérise davantage la différence qui sépare les deux notions que nous regardons comme fondamentales dans cette question. On peut voir cependant par tout ce qui précède, qu'elle est souvent délicate à saisir, que quelquefois toutes deux se rapprochent au point de sembler devoir se confondre, tandis que sous d'autres rapports elles se distinguent avec la plus grande précision. N'est-il pas naturel de conclure que ces deux éléments entrent nécessairement dans l'ensemble des considérations par lesquelles l'esprit s'élève à la connaissance d'un premier être ? ne l'est-il pas encore de prévoir qu'elles se développeront et se coordonneront plus complétement à mesure que l'intelligence parcourra les phases imposées à sa marche par la loi providentielle qui la règle et la dirige ? Aussi serons-nous bientôt amenés à traiter cette question avec plus d'étendue ; mais il entre dans le plan de cette rapide esquisse que nous ne nous y arrêtions qu'autant que l'exige l'exposé des opinions philosophiques dont nous présentons la succession.

§ III.

Affaiblissement du point de vue spiritualiste dans la philosophie grecque (stoïciens, épicuriens, sceptiques, etc.) — Néoplatoniciens d'Alexandrie.

Nous avons vu qu'Aristote avait cherché à modifier la théorie de Platon plutôt qu'à la rejeter entièrement. Les esprits moins profonds qui embrassèrent sa doctrine, n'en accueillirent guère que l'importance donnée à l'observation, et descendirent assez rapidement à un sensualisme que réprouvait la pensée de leur maître. Théophraste et Straton, les plus célèbres d'entre eux, se livrèrent surtout à l'étude de la nature, et le dernier en particulier nia l'existence de Dieu. Nous ne nous arrêterons donc point aux écrits de ces interprètes incomplets d'une philosophie qui a mérité tant de gloire. Nous laisserons ces écoles stériles, comme aussi le doute subtil et sans sincérité des sceptiques, ou le sensualisme inconséquent d'Épicure. Les grandes vérités de la philosophie sont restées étrangères à ces médiocres penseurs.

Il semblerait au premier coup d'œil que le stoïcisme dût ramener la pensée dans les régions élevées d'où Épicure et les sceptiques la faisaient descendre. L'importance de la morale, considérée d'une manière à peu près exclusive par Zénon, Cléanthe, Chrysippe, nous dispose à croire que ces philosophes ont eu de l'âme humaine une idée si haute, qu'on eût dû en voir sortir le système le plus favorable au spiritualisme. Il n'en est rien pourtant. Sous cette orgueilleuse exagération de la force du sage, se cache à peine un sensualisme systématique qui ne le cède en rien à

celui d'Épicure, un doute même sur les autres points de la philosophie que ne désavoueraient pas toujours les sceptiques.

La raison en est dans l'histoire même du stoïcisme. Zénon avait commencé par le cynisme. Disciple de Cratès, et plus tard de Stilpon, dont l'esprit subtil et la morale austère lui parurent préférables, il retint toujours le caractère matérialiste de la doctrine de ces philosophes. Comme eux, il rejeta dans un doute impénétrable tout ce qui s'élevait au-dessus des plus simples considérations du sens commun, et s'attacha avec force à la morale, à cause de sa valeur pratique et immédiate. La morale se trouva, il est vrai, de cette manière, sans base solide et sans principe fixe; mais la conséquence n'est pas la qualité particulière des stoïciens, et il semble que plus la connaissance des premiers principes leur échappait, plus ils s'attachaient avec force à la pratique de la vie, comme à la planche qui devait les sauver dans ce naufrage de toutes les vérités.

C'est un fait digne de la plus sérieuse attention dans l'histoire de l'esprit humain, que cette chute de la philosophie spiritualiste immédiatement après Aristote; chute profonde, qui révèle dans la pensée humaine une impuissance funeste de se tenir longtemps à une certaine hauteur. Le stoïcisme a plus d'un rapport avec le sensualisme moderne, et la philosophie exclusive de la sensation s'y trouve formellement exprimée. Tout entiers au culte de la morale, effrayés d'ailleurs de l'élévation où Aristote avait porté la logique, les stoïciens dédaignèrent assez souvent cette partie de la philosophie, et leurs travaux en ce genre sont plus empreints de subtilité et de timidité que de toute autre qualité qui puisse en racheter la faiblesse. Leur métaphysique, d'ailleurs peu

digne de ce nom, se confond entièrement avec leur physique dominée par le principe, que tout être réel est matériel. Dieu, l'âme humaine subissent dans les écrits des stoïciens l'empire de cette loi informe, et leur essence s'altère inévitablement dans les grossières entraves du portique.

Aussi, au milieu des vacillations fréquentes de la doctrine stoïque, le Dieu de cette école, quelquefois conçu d'une manière un peu plus rationnelle, le plus souvent étroitement enchaîné à la nature, se confond avec le monde. Il est dans la matière la partie active que les stoïciens identifient volontiers avec le feu, et tous deux sont inséparables l'un de l'autre. Dans cette sorte de panthéisme ébauché, Dieu se présente quelquefois sous des rapports plus élevés; par exemple, comme providence bienfaisante, raison éternelle, fondement de la loi naturelle; mais de quelque manière que les stoïciens le considèrent, comme principe vivifiant de l'univers, ou comme raison éternelle, ils le soumettent partout à des conditions matérielles, et enferment dans la force active de la nature la raison générale des choses. Ainsi enveloppé dans son œuvre, qui ne se distingue pas le plus souvent de lui-même, Dieu ne s'élève jamais à cette condition d'absolu et d'indépendance où l'ont placé Platon, le christianisme et la philosophie moderne.

Dans cette manière de concevoir l'existence matérielle et inférieure attribuée à Dieu par l'école stoïque, doit cependant se trouver un procédé de l'esprit. Mécanisme régulier, quel que soit l'objet qu'elle atteint, l'intelligence humaine suit dans sa marche la loi qui la constitue. Nous pouvons donc nous demander si c'est la notion de cause ou celle de raison qui domine dans l'induction par laquelle les stoïciens se sont

élevés à une connaissance telle quelle du premier principe.

Tout système philosophique qui distingue Dieu du monde, cherche nécessairement en lui la cause créatrice et la raison de la matière et des formes diverses sous lesquelles il se manifeste dans la nature. Dans le semi-panthéisme des stoïciens, la vie du monde n'est point voulue et créée par Dieu comme par une cause, elle n'a pas sa raison dans la vie divine dont nous la concevrions comme une incessante émanation ; elle est Dieu lui-même, et dans cette présence du premier principe au sein de la matière, nous n'avons à chercher ni cause ni raison, car ces deux rapports ne sauraient exister qu'entre deux termes, et la philosophie stoïcienne semble n'en reconnaître qu'un.

Mais il n'est pas donné à l'esprit humain d'être partout conséquent avec lui-même, et la conception stoïcienne, en particulier, provoque par sa nature et par celle des lois de l'intelligence, de fréquentes contradictions. Aussi serait-il facile de montrer dans certaines parties du stoïcisme Dieu considéré comme cause, dans d'autres, Dieu considéré comme raison ; on y verrait aussi ces deux notions rapprochées et confondues sur certains points. Les tâtonnements contradictoires et la confusion du système réunissent nécessairement des données diverses et des éléments contraires. Il nous suffit donc de faire remarquer que l'école stoïcienne elle-même, malgré le peu d'élévation de sa théologie, n'a pu se soustraire complétement à l'intervention de ces deux grandes notions, sources fécondes de la connaissance que l'homme peut légitimement avoir du principe créateur (1).

---

(1) Ciceron. De naturâ deorum, I, 5. Diog. Laërce VII, 42, 46, 51. —

Nous reconnaîtrons même que, dans l'existence persévérante du principe vital au centre de l'univers, il y a comme une vue encore confuse de l'immanence de la cause suprême.

Adversaire décidé des derniers stoïciens, la nouvelle académie, renfermée dans son scepticisme mitigé sous le nom de vraisemblance (1), resta, dans la question qui nous occupe, plus indifférente encore que les anciens stoïciens, et ne fournit rien à notre recherche. Carnéades même, en attaquant avec assez de force l'anthropomorphisme de ses devanciers, n'établit cependant rien sur la nature du premier principe, placé probablement à ses yeux hors des limites de notre connaissance possible. Nous en dirons autant des nouveaux stoïciens, malgré l'admiration de Panetius, l'un d'eux, pour Platon, admiration qu'il est difficile de considérer comme intelligente.

Là, on peut le dire, se terminent les mouvements propres de la philosophie grecque. Proscrite ou protégée par le génie de Rome, elle ne se traduit dans la langue de Cicéron et de Sénèque que comme une contre-épreuve affaiblie, du moins sous le rapport de la pensée. Si l'élégante et pleine élocution de l'orateur romain, le style piquant et spirituel du précepteur de Néron, ont servi à entretenir le goût de ces études sévères, et la tradition de la pensée philosophique, il faut cependant reconnaître qu'ils ne lui ont fait faire aucun progrès, et que l'éclectisme du premier n'a pas toujours été plus heureux que la subtilité du second. Il est difficile,

---

Plut. de Plac. philosophorum; passim. — Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne,* traduction de M. Tissot, t. III, p. 446 et suiv.

(1) Voyez Ritter, id., ibid.

malgré plus d'une page sublime, de trouver dans Cicéron une idée de Dieu bien entendue. Quant à Sénèque, le dieu qu'il révère, c'est son sage, dieu que, comme on sait, il n'a pas toujours jugé à propos d'imiter.

Le spectacle que présente la philosophie antique dans la Grèce et à Rome, est donc loin de satisfaire l'espoir des esprits sérieux, principalement sur la question qui nous occupe. Excepté Platon et Aristote, que leur supériorité incontestable, mais diverse, élève de beaucoup au-dessus de leurs maîtres et de leurs disciples, aucun des philosophes que nous venons de citer n'a laissé une conception notable des procédés fondamentaux, des formes nécessaires et de la portée de l'intelligence humaine. La notion de science est fausse ou au moins incomplète chez la plupart. Pythagore, que nous sommes disposés à regarder comme ayant porté très-haut sa spéculation, nous est trop peu connu pour que nous nous prononcions d'une manière décisive sur la valeur de sa doctrine considérée en elle-même.

Il résulte toutefois du résumé qu'on vient de lire, qu'à l'époque où le platonisme se réveille dans l'école d'Alexandrie, la philosophie a successivement abordé et abandonné toutes les voies qui lui ont paru devoir la conduire à la vérité. L'idéalisme de Platon, l'accord de l'expérience avec certaines idées premières tenté par Aristote, la tendance sensualiste du stoïcisme, la doctrine de la vraisemblance de la nouvelle académie, le doute absolu des sceptiques l'épuisent, et abandonnent ainsi les esprits à eux-mêmes, à l'instant où la prédication chrétienne promet au monde la solution des divers problèmes qui le préoccupent et l'agitent.

Le néoplatonisme d'Alexandrie résulta-t-il de la com-

binaison des dogmes orientaux de la philosophie indienne et de l'esprit grec ? Nous ne saurions l'admettre. Le caractère panthéistique de la religion de l'Inde est fort loin de celui des doctrines de Plotin et de ses disciples. Nous pensons qu'il serait mieux d'en chercher la source plus près de la Syrie et de l'Égypte, dans les traditions qu'avait reçues de sa nation Philon le juif, précurseur incontestable des Alexandrins. Nous ne serions pas même éloignés de croire qu'il est, au moins en partie, né spontanément, après que tous les autres points de vue philosophiques eurent été épuisés. Le platonisme, il est vrai, tend avec assez de force au mysticisme, pour qu'on soit disposé à y rattacher cette doctrine; mais la naissance spontanée du mysticisme est un fait reproduit plus d'une fois par la marche de l'esprit humain dans les temps modernes, et qui se vérifie surtout par l'exemple des mystiques chrétiens, dont plusieurs n'ont dû à aucune tradition ou école secrète les extases dans lesquelles ils ont puisé leurs principes.

Encore en effet que la naissance spontanée de toute doctrine philosophique doive être regardée comme possible, on ne saurait disconvenir que c'est surtout au mysticisme qu'il appartient de revendiquer une pareille origine. Sorti de l'inspiration, il a donné naissance aux doctrines les plus fortement empreintes d'individualité. Aucun mystique ne reproduit, sans les modifier profondément, les idées d'un autre. C'est ici Dieu qui parle à l'homme et qui modifie son langage à l'infini pour répondre aux milles formes diverses des intelligences privilégiées auxquelles il s'adresse; la tradition, les écoles disparaissent devant cette lumière des lumières.

Dans Plotin, chef vénéré de l'école d'Alexandrie, le mysti-

cisme atteint son point le plus élevé. Il ne s'agit pas seulement pour lui d'une doctrine révélée par la cause suprême dans le silence du recueillement et de la prière. Il faut atteindre Dieu lui-même, se perdre dans son vaste sein, s'oublier, s'anéantir dans l'infini de sa vie et de ses perfections insaisissables, là où l'intelligence s'arrête, où la raison n'a pas de place, où le mot science n'a pas de sens.

Tel est l'état où Porphyre nous apprend que Plotin son maître se trouva plusieurs fois; état qui doit faire le but du sage et l'objet de ses plus ardents désirs; état auquel on ne saurait assimiler, comparer même les opérations divisées et discursives de l'intelligence, agissant sous les conditions que lui imposent ce monde et son existence temporelle (1).

Porphyre ne s'éleva point à la hauteur où était parvenu Plotin. Le merveilleux dont cette doctrine était empreinte, le poussa aux pratiques de la théurgie et de la magie, véritable sensualisme des mystiques. Il ne fut en cela que trop suivi par son disciple Iamblique, et c'est surtout sous eux que l'école d'Alexandrie, vouée à servir les rancunes du paganisme contre la doctrine chrétienne, à opposer la sorcellerie aux miracles, et le polythéisme quelque peu spiritualisé au nouveau culte, tomba de l'inspiration mystique de Plotin dans l'état d'où Proclus essaya de la tirer.

---

(1) Voir la vie de Plotin par Porphyre. — Plotin, dans le chap. XVIII du livre VIII de la 6e Ennéade, considère Dieu comme cause et comme raison de l'univers; mais il est facile de voir que c'est avec répugnance qu'il descend à des démonstrations; sa pensée va évidemment au delà. Elle nous paraît mieux exprimée dans ces paroles que lui met à la bouche son biographe et son disciple à l'instant de sa mort : Πειράσθω τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ πάντι θεῖον.

Il est facile de voir que, comme le scepticisme, mais par des raisons tout à fait opposées, le mysticisme n'a rien à fournir à la recherche qui nous occupe. Le sceptique doute, il est tellement décidé à regarder la raison humaine comme impuissante, qu'il ne fait nul effort pour sortir de cette indifférence du prétendu sage, seul état auquel il s'étudie à parvenir. Le mystique au contraire croit, mais il ne croit pas en vertu d'une démonstration. Il croit parce qu'il a vu, parce qu'il a touché, parce qu'il a senti son union immédiate avec la cause première. Il dédaigne tout autre moyen de parvenir à la vérité, que cette expérience surnaturelle qui la lui livre en quelque sorte vivante. Ni l'un ni l'autre n'ont donc à se demander si Dieu est cause ou raison de l'univers, dans quelle mesure ces deux attributs existent en lui, et sous quelles lois ils agissent, soit divisés, soit réunis.

Nous avons cependant dû parler de l'école d'Alexandrie, et à cause de la place importante qu'elle occupe dans l'histoire de la philosophie, et aussi pour faire voir que les procédés purement rationnels ne sont point les seuls que la nature humaine, confiante dans sa dignité, trouve en elle pour atteindre la source de l'être dans toute sa fécondité.

Les extases de Plotin ne pouvaient atteindre la multitude, et les illusions théurgiques de Porphyre et d'Iamblique n'eurent qu'un temps. Il fallut ranimer les principes de l'école d'Alexandrie par une direction nouvelle, et, tout en faisant réserve des droits de l'inspiration, avoir recours à la forme rationnelle pour satisfaire les esprits. Proclus se chargea de cette tâche, dans le cours du Ve siècle. Il est de tous les alexandrins le plus pur platonicien. Il n'a guère fait que développer et expliquer le philosophe grec, peut-être avec

une tendance plus prononcée au mysticisme, mais il l'a fait en parfaite connaissance de cause, et avec le sentiment de vénération toute religieuse qu'il portait à ses écrits (1).

§ IV.

La philosophie sous l'influence du christianisme, depuis la prédication évangélique jusqu'à Anselme de Cantorbéry.

Tandis que l'école d'Alexandrie passait par la théurgie pour revenir au platonisme, une autre impulsion plus puissante, destinée à un plus grand avenir, se propageait dans le monde romain. Le christianisme, obscurément prêché dans la Judée, se répandait sur tous les points de l'empire et marquait ses pas par des succès. A la fois profond dans sa doctrine intime, et populaire dans sa forme, l'Évangile appelait à lui et la multitude fatiguée de l'insuffisance du polythéisme, et les esprits élevés capables d'apprécier sa portée intellectuelle et morale.

Tel que se présente aujourd'hui l'ensemble dogmatique du christianisme, il est difficile de le faire sortir tout entier des termes simples et sans prétention du Nouveau Testament. On est naturellement amené à croire que les apôtres avaient reçu des traditions orales qui ne furent pas toutes consignées dans leurs livres, ou que la doctrine morale du Christ fut rattachée à dessein, et par lui-même, à des

---

(1) Voir l'édition de Proclus de M. Cousin. — On peut consulter avec plus de facilité et beaucoup de fruit un travail très-intéressant sur Proclus par M. Berger, professeur de rhétorique au collége royal de Caen.

dogmes déjà mystérieusement répandus dans les lieux témoins des premières prédications. Nous adopterions plus volontiers le premier système; peut-être même pourraient-ils se combiner tous deux, sans blesser l'orthodoxie.

Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître qu'il est de la nature de toute religion de provoquer, dans certains esprits, l'étude et l'explication de ses dogmes; et que si, d'un côté, elle soumet la multitude à sa prédication par autorité et persuasion, d'un autre, elle ouvre une vaste carrière aux intelligences d'élite qui s'y précipitent avec un entraînement, pour ainsi dire, involontaire. Cette disposition de l'esprit humain a sa raison dans un fait psychologique que nous allons essayer de décrire.

Quelle que soit la différence qui distingue en apparence la marche de l'esprit humain, dans l'explication des phénomènes physiques et naturels, des procédés qu'il emploie pour pénétrer jusqu'aux vérités morales, un examen attentif ne tarde pas à la faire disparaître, du moins sous quelques rapports. Dans les recherches naturelles, l'esprit est d'abord frappé d'un fait qu'il n'eût pu soupçonner sans une première et inévitable donnée de l'expérience. Il part de ce point dû à l'observation, et réunit à ses connaissances acquises l'action de ses facultés pour trouver une explication qui le satisfasse. Dans l'étude des faits moraux et des croyances, il en est souvent de même. Le fait moral ou la croyance dont on cherche l'explication et le développement ne résulte pas toujours d'un travail antérieur de la réflexion, il préexiste au contraire à l'opération de l'esprit. Pour en donner un exemple digne de l'attention des philosophes, il nous suffit de citer l'objet même auquel s'appliquent nos recherches. On a vu dans

ce qui précède, à toutes les époques de l'antiquité, l'idée de Dieu en possession des esprits; et cependant, lorsque nous avons scrupuleusement étudié par quel procédé rationnel les peuples ou les individus étaient parvenus à cette connaissance, nous nous sommes assurés que rien de complet, rien de rigoureux, rien de satisfaisant n'avait, dans les efforts de l'esprit humain, amené ce résultat d'une manière régulière. Il suit donc que si l'esprit humain eût été abandonné à ses seules forces logiques, il ne serait point parvenu ou ne serait parvenu que fortuitement à la connaissance de Dieu. Il suit encore que la croyance en une volonté suprême, cause de l'existence du monde, soit qu'elle naisse spontanément dans l'esprit de l'homme, soit qu'il la reçoive de la prédication incessante de la société, est un fait premier, du moins si on le considère dans son rapport avec l'explication que l'on en cherche, ou les preuves à l'aide desquelles on tente de s'en rendre compte, opérations intellectuelles provoquées par sa présence dans la conscience, et qui ne sauraient jamais le précéder. Ainsi l'idée de Dieu comme celles de justice, de beauté, de bonté qui en relèvent, font appel, mais préexistent à l'action de la réflexion.

C'est de cette manière et en vertu de cette loi qu'une religion se présente avant tout comme un fait intellectuel en possession de l'humanité ou d'une partie de l'humanité, et que les dogmes qui la composent, faits particuliers dans l'ensemble de ce fait général accepté sans examen par la multitude, provoquent la réflexion des esprits curieux et attentifs. Toute religion donne donc nécessairement naissance à une philosophie; en d'autres termes : elle provoque une suite d'opérations rationnelles qui, par la nature du sujet

qu'elles se proposent et la marche qu'elles suivent, ne peuvent s'attribuer qu'à cette science fondamentale et la première de toutes.

Telle ne pouvait manquer d'être la situation du christianisme à sa naissance. Tandis que la sainteté de ses ministres et la charité de ses disciples répondant aux persécutions par l'enthousiasme, aux séductions du monde par la vertu, frappaient ainsi la multitude des spectacles les plus capables de l'entraîner et de la soumettre, la nécessité de la défense d'une part, de l'autre les droits imprescriptibles de la réflexion, appelaient ses docteurs sur le terrain de la philosophie.

C'est ce mélange inévitable de rationalisme et de doctrines révélées cherchant à s'appuyer mutuellement, ces oscillations, en quelque sorte, de la raison aux mystères et des mystères à la raison, cet appui et cet aveu d'impuissance alternativement réclamés de la force et de la faiblesse de l'intelligence humaine, qui constituent le caractère le plus général des travaux philosophiques des Pères de l'Église. Nous pourrions donc les interroger à leur tour sur l'objet de notre recherche, en distinguant soigneusement ce qu'ils durent à la source sainte à laquelle ils puisaient, de ce qui ne peut être attribué qu'aux efforts de leur raison livrée à elle-même.

Nous serions cependant trompés dans notre attente, si nous espérions recueillir, dans leurs écrits, de bien vives lumières sur la question qui nous occupe. A l'époque de la première prédication chrétienne, elle ne se posait pas entre les chrétiens et leurs adversaires de la même manière qu'il en est arrivé de nos jours. L'antiquité,

païenne ou chrétienne, n'a jamais douté sérieusement de l'existence de Dieu, quoi qu'aient pu écrire quelques philosophes désavoués par leurs contemporains. La mission que le christianisme imposa avec juste raison à ses défenseurs, fut de rétablir ce fait dans sa pureté véritable, d'en donner le développement dans la conception de la Trinité, contre les erreurs et les attaques de l'idolâtrie polythéiste, mais nullement d'établir cette idée, considérée d'une manière inconditionnelle et absolue, contre des adversaires qui ne l'attaquaient pas. Aussi la plupart des Pères qui ont précédé saint Augustin ne se sont point arrêtés à donner les preuves de l'existence de Dieu. Quelques-uns, comme saint Justin, saint Cyprien, Eusèbe de Césarée, saint Athanase, les ont touchées en passant, presque toujours en partant du principe de causalité, sans exclure toutefois l'autre point de vue, quelques-uns même l'indiquant, mais sans aucun développement qui présentât plus explicitement leur pensée sur ce point. Quant aux autres, c'est le dogme de la Trinité qu'ils établissent, non contre le scepticisme philosophique, mais contre l'hérésie ; encore l'établissent-ils par la tradition et les textes, nullement d'une manière rationnelle (1).

Saint Augustin est le premier des Pères qui ait posé avec quelque précision la base d'une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. C'est une induction des biens visibles et périssables au bien impérissable et suprême qui seul peut

---

(1) Voir les écrits des Pères, non-seulement de ceux que nous avons nommés, mais encore des autres. En nous arrêtant à citer les nombreux passages que nous avons consultés, nous aurions fait une note trop longue.

en être la raison et la cause immanente (1). On verra plus bas que c'est là une des faces de l'argument développé par Anselme.

Pendant que la philosophie grecque périssait malgré le talent de ses derniers représentants (2), un mouvement nouveau, singulier, s'opérait dans les esprits à l'aurore du moyen âge, sous la double influence de la révélation évangélique et de la logique d'Aristote (3). L'idéalisme presque mystique de Platon, qui avait si bien accompagné les plus purs élans de la pensée chrétienne, avait été toutefois la source indirecte de ces hérésies brillantes et hardies, curieux épisodes de la lutte dogmatique des premiers siècles. A mesure que le nombre des chrétiens augmentait, que l'unité de l'Église se formait, que le besoin d'une organisation régulière et légale se faisait sentir, l'autorité spirituelle tendait de plus en plus chaque jour à arrêter les esprits dans des formes déterminées, à circonvenir les intelligences, à en réprimer les moindres écarts. Pour propager la nouvelle doctrine parmi des nations entières, sans avoir à redouter les altérations que n'y apportaient déjà que trop la variété innée des intelligences, celle des mœurs et des traditions, ce n'était pas au génie indépendant et enthousiaste de Platon qu'il fallait avoir recours. Le tact toujours sûr des institutions qui ont pour

---

(1) Sti-Augustini De Trinitate, lib. VIII, c. 3.

(2) Au Ve siècle, Proclus; au VIe, Boëce et Cassiodore.

(3) C'est, en effet, le mélange de la doctrine chrétienne orthodoxe et des formes logiques d'Aristote qui constitue la scholastique. On trouve un développement intéressant de cette idée dans l'*Esquisse d'une histoire de la logique d'Aristote*, par A. Frank, p. 220 et suiv.

elles l'avenir immédiat et la faveur contemporaine, dirigea l'esprit vers Aristote. Les formes arrêtées des diverses parties de sa logique, la marche rigoureuse qu'il imposait aux déductions de l'intelligence, répondaient merveilleusement à ce que pouvaient désirer alors les chefs de la société spirituelle. La révélation posait les principes, principes révérés et reçus désormais sans examen, et les formes péripatéticiennes, d'ailleurs surveillées et quelquefois mutilées par la vigilance orthodoxe, n'en laissaient échapper que les conséquences qui ne troublaient point le calme des consciences et la soumission des esprits. Toutefois, dans cette alliance inattendue, l'élément philosophique était admis, sanctionné, et revêtu d'une autorité à laquelle il n'eût jamais osé aspirer de lui-même.

Il serait plein d'intérêt de suivre pas à pas, dans l'histoire de la philosophie du moyen âge, les conquêtes faites par la liberté d'intelligence à l'aide des formes de la scolastique, sous une sorte de respect souvent hypocrite pour l'orthodoxie; mais cette recherche n'est point de notre sujet.

L'existence de Dieu ne fut pas plus mise en question sous l'empire de l'enseignement théologique ainsi renouvelé, qu'elle ne l'avait été par les Pères de l'Église. Nous chercherions donc en vain dans Alcuin, Scot Érigène, Béranger, Lanfranc et quelques autres, les éléments de la question qui nous occupe. Il était réservé à Anselme, qui vient immédiatement après eux, de poser d'une manière à la fois précise, profonde et pleine de grandeur, les principes qui dominent encore aujourd'hui la solution de ce grand problème. Quoiqu'il emploie souvent la logique et la dialectique dans les deux fragments que nous essayerons d'analyser, on découvre fa-

cilement sous cette forme une induction qui se distingue par sa fermeté et par son élévation.

§ V.

Anselme. — Résumé du *Monologium* et du *Proslogium*.

Anselme, né à Aoste, en Piémont, en 1033, embrassa la vie religieuse et fut successivement prieur de l'abbaye de Caen et abbé de celle du Bec. Après la mort de Lanfranc, son ami, il fut appelé, l'an 1093, à l'archevêché de Cantorbéry par Guillaume le Roux, et se distingua par son zèle pour la discipline ecclésiastique. Il mourut en 1109. Il a déposé ses méditations sur les preuves de l'existence de Dieu dans deux fragments : le *Monologium* et le *Proslogium*, aussi originaux par la forme qu'il leur a donnée, que par les pensées qui en font la base. Nous n'avons pu remarquer, sans une vive sympathie religieuse, que ce ne fut par aucune nécessité de combattre l'athéisme, étranger à cette époque, plus étranger encore à la solitude d'un monastère, mais uniquement pour se rendre à soi-même compte de sa croyance, et comme par le besoin d'une contemplation intellectuelle, que le prieur du Bec conçut le projet de ce double essai (1).

Tandis que les théologiens qui l'ont précédé, errent sans règle de la philosophie à la théologie, se réfugient de l'une

---

(1) Anselme n'était encore que prieur lorsqu'il écrivit ces deux morceaux. (Eadmerus, Vita Anselmi, lib. I.)

à l'autre non sans de fréquentes inconséquences, appellent les principes révélés au secours d'une raison débile, et implorent les lumières de la raison pour combler les lacunes de la doctrine révélée, saint Anselme détermine d'une manière nette et précise la part et la limite de chacune. Il a reçu de l'enseignement sacerdotal le dogme d'un Dieu en trois personnes; c'est là le principe de sa croyance, il ne met pas ce point en doute; seulement il y voit un but qu'il veut atteindre par une autre voie. Ce qu'il demande à la réflexion, ce n'est pas de lui prouver ce qu'il croit, ce qu'il est décidé à croire, mais d'offrir au besoin de son esprit le développement rationnel satisfaisant du dogme que lui a transmis l'Église.

Cette marche lui était indiquée par ceux même en faveur desquels il a écrit ces divers traités. Il le raconte dans sa préface; il affecte de s'appuyer sur les sollicitations dont il a été l'objet, pour s'excuser de la témérité de son entreprise. « Consultant plutôt, dit-il, leur désir que la facilité de l'exécution ou la mesure de mes propres forces, quelques frères m'ont demandé de ne rien démontrer par les saintes Écritures, mais de faire que, dans tout ce que j'entreprendrai d'établir, ayant adopté une forme facile à suivre, et fidèle aux arguments qui sont à la portée de tous ainsi qu'aux règles d'une discussion simple, je ne prouvasse rien que par la raison rigoureuse et nécessaire, et par l'évidence de la vérité. Ils ont voulu que je ne négligeasse point de répondre aux objections des simples et presque à celles des insensés (1). »

Indépendamment des données que fournit ce passage, pour

(1) Præfat. in Monologium.

se faire une idée juste du but de saint Anselme, et bien poser le problème qu'il se propose de résoudre, nous y trouvons encore un fait important dans l'histoire de l'esprit humain, de ses travaux et de ses progrès. Nous apprenons, en effet, par cet exemple, d'une manière certaine, qu'à cette époque, c'est-à-dire vers la fin du onzième siècle, il se trouvait dans les monastères, presque seuls asiles de l'étude, des hommes capables de saisir avec cette précision la question qui nous occupe, et assez indépendants des préjugés de leur temps pour en aborder sans timidité la solution. De tels faits se passaient dans un couvent de la Normandie, alors que la papauté était puissante, et que l'Église romaine marchait rapidement à son plus haut degré de force, entre le pontificat de Grégoire VII et celui d'Innocent III. La période qui s'écoula entre ces deux papes, de 1073 environ à 1216, n'a pas été particulièrement favorable à la philosophie; telle était cependant l'activité des esprits au moyen âge, que, dans cette abbaye du Bec, des moines orthodoxes sous un prieur orthodoxe, qui depuis, sur le siége de Cantorbéry, lutta de toute sa force contre les prétentions du pouvoir temporel, se livraient sans scrupule et sans crainte à tout le charme qu'ils trouvaient dans l'usage libre de leur raison.

Après ces réflexions, qui nous ont paru devoir présenter quelque intérêt, résumons l'argumentation de l'auteur.

« L'immense variété des biens que nous reconnaissons appartenir à la multitude des êtres dans des mesures diverses, ne peut exister qu'en vertu d'un principe de bonté un et universel, à l'essence duquel ils participent tous plus ou moins. Quoique ce bien se montre sous des aspects différents, en raison desquels il reçoit des noms divers, ou, pour parler

avec plus d'exactitude encore, quoique cette qualité générale d'être bon puisse se présenter sous la forme de vertus secondaires, par exemple, l'agilité dans un cheval, toujours est-il que ces vertus, quel que soit leur nombre, se résolvent toutes dans le beau et l'utile, qui, à leur tour, présentent à un rigoureux examen deux aspects généraux du principe absolu le bon. Ce principe est nécessairement tel par lui-même, et aucun des êtres à qui cette qualification convient dans une certaine mesure, n'est autant que lui; il est donc souverainement bon; et comme cette idée de souveraine bonté entraîne nécessairement celle de souveraine perfection, il ne peut être souverainement bon qu'il ne soit en même temps souverainement parfait (1).

« Si partant de la contemplation de la bonté inhérente à chaque chose, on arrive nécessairement à un principe de bonté absolue, qui donne comme identique à lui-même un principe de grandeur absolue; réciproquement, partant de la grandeur inhérente à chaque être, on arrive nécessairement à un principe de grandeur et par conséquent de bonté absolues (2). De même aussi la qualité d'être qui appartient à toutes les individualités, se résout incontestablement, d'après des raisons analogues, en un principe absolu d'être par qui elles sont nécessairement toutes (3). Les natures différentes se distinguent encore par leur rang de dignité. On ne saurait douter, par exemple, que le cheval ne soit supérieur au bois, ou l'homme au cheval. Mais cette différence de dignité

---

(1) Monologium, c. 1.
(2) Ibid., c. 2.
(3) Ibid., c. 3.

ne peut pas créer une hiérarchie de natures sans terme, et en exige nécessairement une supérieure en dignité à toutes les autres ; car, dans la supposition même de plusieurs natures parfaitement égales en dignité, la condition à laquelle elles devraient cette égalité même, serait précisément cette unité supérieure et plus digne qui, ne pouvant pas être si elle n'est par elle-même, est nécessairement identique au principe absolu de l'être, du bon et du grand (1).

« Lorsque nous affirmons d'une chose qu'elle a été faite, nous ne pouvons manquer d'admettre qu'elle a été faite par un agent, et que, pour la faire, cet agent a opéré sur un élément ou matière quelconque. Cette chose est donc nécessairement et par l'opération de l'agent et de la substance de l'élément ; elle est *par* l'agent et *de* la matière. Mais il n'en peut être ainsi de cette puissance suprême dont l'existence ne saurait être due à une autre, et qui d'ailleurs ne peut être venue après elle-même, ni être moindre qu'elle-même. Se croirait-on par là autorisé à dire qu'elle ait été faite de rien et par rien ? Même en ne s'arrêtant pas à l'absurdité d'une pareille conclusion, il faudrait reconnaître alors que ce néant lui-même est cause, et que, se trouvant ainsi supérieur à cette puissance suprême, il est incontestablement cette puissance suprême, cet être par excellence, ce qui est contradictoire. Il est donc nécessaire de conclure que cette puissance suprême est par elle-même et d'elle-même, c'est-à-dire, qu'elle est elle-même l'agent qui l'a créée et la propre

---

(1) Ibid., c. 4.

substance ou matière d'où elle a été tirée. Elle n'est donc pas sortie de rien, mais d'elle-même (1). »

La précision du langage d'Anselme fléchit à la suite de ce morceau sous les difficultés qu'il élève à propos de la création de la matière par Dieu. La subtilité malheureuse de son argumentation aboutit à une difficulté plus grande encore que celle qu'il a voulu résoudre, à la création *ex nihilo*.

Mais il ne tarde pas à reprendre son avantage. Il établit comme transition au sujet qu'il va traiter, que rien ne se fait par un être intelligent, si la forme de la chose à créer ne préexiste dans le sujet créant d'une manière intelligible; qu'ainsi les êtres sont déjà véritablement par rapport à l'être créateur, avant de passer à la condition de créature (2). Cette conclusion le conduit aux développements que nous allons analyser, et qui doivent être considérés comme l'exposition rationnelle du dogme chrétien du Verbe ou du Fils, exposition dans laquelle il est important de remarquer que, sous la forme dogmatique orthodoxe, se produit la doctrine même du réalisme, et la théorie platonicienne des idées qui en est la source.

« La forme des choses dans l'intelligence divine est la manière dont cette intelligence se les parle à elle-même, c'est-à-dire sa pensée. L'essence suprême a donc parlé toutes choses avant qu'elles fussent, pour qu'elles fussent par elle (3). Cette opération se produit en nous-mêmes lorsque nous voulons faire un ouvrage qui exige un plan; mais la différence

(1) Ibid., c. 5 et 6.
(2) Ibid., c. 9.
(3) Ibid., c. 10.

entre le créateur et l'ouvrier consiste en ce que le premier crée par lui seul et sans le secours d'objets préexistants (1). Quant à cette parole de la puissance divine, elle n'est autre que cette puissance divine elle-même, puisque celle-ci n'a pu faire les choses que par sa parole, et ne les a pu faire que par elle-même (2). » Après avoir ainsi identifié la puissance suprême et sa parole, l'auteur établit que, puisqu'elle seule est par soi, comme la vie n'est que l'être continué à chaque instant, rien ne saurait vivre que de la vie ou plutôt de l'être qu'il reçoit incessamment de la puissance suprême (3). Elle est donc en tout et partout; tout est donc d'elle, par elle et en elle, puisque là où elle n'est pas, il n'y a rien (4).

Anselme a surtout à cœur d'établir la condition absolue qui distingue la puissance suprême; suprême, non par suite d'une comparaison, car la comparaison ici ne saurait avoir lieu, ce genre de rapport ne pouvant exister entre des termes aussi dissemblables. Dieu donc est absolument et non relativement supérieur à tous les êtres. Par un raisonnement analogue, il élève de même tous les attributs divins à cette condition absolue. Voici comment il s'y prend : « La qualité ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est en elle-même quelque part d'où elle découle en lui, où il l'a puisée. Que si cet être, qui fait l'objet de nos recherches, est par exemple juste au plus haut degré, il tient cette vertu de la justice; et comme non-seulement il est par lui-même, mais qu'il

---

(1) Ibid., c. 11.
(2) Ibid., c. 12.
(3) Ibid., c. 13.
(4) Ibid., c. 14.

est encore par lui seul tout ce qu'il est, il devient nécessaire qu'il soit la justice elle-même, considérée d'une manière absolue, enfin qu'il soit lui-même en essence ce que les autres sont par lui en qualité (1). Mais cet être n'est point composé, car s'il l'était, il serait par cela seul inférieur à ses diverses parties. La justice, la bonté, etc., ne se sont point réunies pour faire un tout harmonique qui fût lui. Il est identiquement toutes ces choses ; elles ne sont qu'une en lui ; et si nous ne pouvons les résoudre toutes les unes dans les autres, c'est à la faiblesse de nos conceptions, et non à la nature des choses que nous devons nous en prendre. En un mot, tout ce qui peut se dire des autres êtres quant à la qualité, se dit de lui quant à l'essence (2). »

Enfin, se fondant sur ce qui a été dit précédemment (3), Anselme établit que la souveraine nature n'a point eu de commencement, puisqu'elle ne peut devoir son être qu'à elle seule, et qu'elle n'aura point de fin, parce qu'elle ne peut vouloir sa propre destruction, qui serait la destruction du bien lui-même, et parce que, si elle pouvait être anéantie par un autre, elle ne serait pas cette nature suprême dont nous parlons. Continuant à développer ce même sujet (4), il ajoute quelques arguments vrais, mais subtils, et qui se justifient facilement par la résolution, qu'il a prise dans sa préface, de ne rien laisser sans le soumettre à un examen scrupuleux.

Tels sont les principes fondamentaux établis par Anselme

---

(1) Ibid., c. 16.
(2) Ibid., c. 17.
(3) Ibid., c. 5 et 6.
(4) Ibid., c. 18 et 19.

dans le *Monologium*. Il revient encore avec sa pénétration ordinaire sur plusieurs d'entre eux ; nous ne le suivrons pas dans ces développements nouveaux, moins encore dans ses explications théologiques sur l'esprit saint qu'il compare à la mémoire dans l'homme, et sur quelques autres points accessoires traités avec plus de subtilité que de solidité.

La forme littéraire du *Proslogium* (1) diffère de celle du *Monologium*. Elle est plus oratoire. C'est une prière adressée à la cause première, un acte de reconnaissance et d'amour qui enveloppe un point de vue métaphysique, dans lequel Anselme se propose de trouver une preuve simple à la fois et décisive qui n'impose pas à l'esprit la complication des raisonnements du *Monologium*. Il montre donc comment l'homme peut nier Dieu quant à l'expression, quant aux mots dont il se sert, quant à la phrase qu'il prononce; mais comment nul rapport n'existe dans ce cas entre sa parole et sa pensée. La manière dont il développe ce point, fort remarquable d'ailleurs, peut se réduire à ceci : « L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit cependant un être qui serait au-dessus de tous ceux qui existent. Seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par là inférieur à un autre qui, à toutes ces perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc, par sa conception même, forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'exis-

---

(1) Voir sur le *Proslogium : De variâ S. Anselmi in Proslogio argumenti fortunâ*, par M. Saisset.

tence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit. » C'est sur ce point fondamental que portent les réflexions d'un moine de Marmoutier, nommé Gaunilon, auquel répond Anselme dans un dernier écrit peu considérable (1).

Il est facile de voir qu'à l'argument principal du *Monologium,* tiré de la cause première, considérée comme la raison de tout ce qui est, se joint ici une considération nouvelle, savoir, que la croyance en Dieu résulte nécessairement de la constitution de la pensée et de ses lois inévitables. Cette nouvelle preuve n'est pas, moins que celle du *Monologium,* fondée sur la notion de raison; car elle suppose un rapport de coexistence et de dépendance permanent entre l'idée que nous concevons et l'être qu'elle représente. Ces deux arguments d'Anselme ont été, comme on sait, reproduits et développés par Descartes, principalement le dernier.

Dans les considérations que nous avons présentées sur la philosophie ancienne, nous avons fait voir que sous les nombres de Pythagore, la théorie des idées de Platon et quelques inductions d'Aristote, se cachait la notion de raison; mais nous ne l'avons trouvée nettement mise en œuvre dans les écrits d'aucun de ces philosophes. Il est évident que, jusqu'à Anselme, elle n'est nulle part explicitement exposée et développée. Dans Anselme, au contraire, elle se sait elle-même dans toute son étendue, elle a conscience de ce qu'elle est et de ce qu'elle vaut. La notion de cause passagère confu-

---

(1) Ces deux écrits sont : 1° *liber pro insipiente, etc.;* 2° *S. Anselmi liber Apologeticus contrà Gaunilonem, etc.* Tous deux se trouvent dans les œuvres d'Anselme.

sément aperçue aux premiers mouvements de la pensée philosophique, occupe désormais une place subalterne, et l'axiome de Spinosa, que nous avons choisi pour épigraphe, a déjà pris rang dans la science, plusieurs siècles avant ce penseur si justement célèbre. Désormais, la notion de raison dominera la question de l'existence de Dieu, et, après avoir conduit le lecteur à ce point, il nous reste la tâche non moins intéressante de faire voir ce qu'elle est devenue dans les siècles qui ont suivi les méditations d'Anselme jusqu'aux travaux contemporains. Mais avant de commencer cette nouvelle série de considérations philosophiques, il est nécessaire que nous développions, dans une mesure suffisante, les différences qui existent entre la simple notion de cause et la notion plus féconde de raison; différences que nous n'avons pu, jusqu'à présent, qu'indiquer rapidement.

§ VI.

De la notion de cause et de la notion de raison en général, et spécialement dans leur rapport avec les preuves de l'existence de Dieu.

L'idée de cause renferme nécessairement l'idée d'une force active, opérante; celle de raison ne semble pas d'abord entraîner inévitablement avec elle l'idée d'action. La raison des choses reste immobile; elle porte en elle tout ce qui peut servir à leur création, mais elle ne la provoque ni ne l'opère. On reconnaît, il est vrai, dans le bloc de marbre, dans le génie et la main exercée du statuaire, la raison suffisante de l'objet auquel il va donner naissance; mais tous ces éléments ne produiront rien, la conception de l'artiste restera seulement

possible, sans jamais être réalisée, si un acte de la volonté n'intervient comme cause, ne met toutes ces puissances en mouvement, et ne crée ainsi l'ouvrage qui doit en résulter.

La notion de raison est donc fondée sur une loi de l'esprit humain, en vertu de laquelle nous ne saurions concevoir qu'une chose fût faite de rien, et qui nous force de remonter jusqu'au sujet dans lequel se trouvent préalablement les éléments dont cette chose a été formée. Celle de cause repose à son tour sur l'idée nécessairement conçue d'une force volontaire qui met ces éléments en action. La raison fournit en quelque sorte le plan et les matériaux, à l'aide desquels la cause réalise l'objet projeté.

Ainsi, les êtres de la nature intellectuelle ou matérielle ont la raison de leur existence dans un être plus général qu'eux, dans lequel l'analyse doit retrouver à un degré supérieur et sans qu'il en manque, toutes les formes, qualités, éléments qu'ils reproduisent; mais il n'est pas moins certain que si cet être, considéré comme raison, porte en soi la nature tout entière comme possible, il faut quelque autre chose encore pour que cette nature de possible devienne réelle, pour qu'elle passe de la simple virtualité à l'acte. C'est ici qu'intervient nécessairement la notion de cause, comme principe actif, opérant le passage de la possibilité à l'être.

L'esprit créateur est ainsi conçu et comme raison et comme cause. Mais ces deux notions, qui trouvent en lui leur unité et leur lien, n'en sont pas moins parfaitement distinctes l'une de l'autre, quoique toutes deux nécessaires.

Présentons quelques exemples qui rendront cette distinction plus claire encore.

Une inspiration élevée, un sentiment délicat de certains

états du cœur, une disposition religieuse et tendre, peuvent être considérés comme la raison qui détermine le caractère du talent d'un poëte choisi entre plusieurs. On ne dirait qu'improprement, on ne dira même pas qu'ils en sont la cause. On ne se servira du mot de cause que quand il s'agira d'indiquer l'acte qui a présidé à la composition de chaque morceau de poésie pris en particulier. La notion de raison comporte donc une généralité plus ou moins grande, tandis que celle de cause s'applique à un fait seul et distinct.

Autre exemple :

Quand on confie à la terre un germe dont le développement donnera une plante ou un arbre, on ne dit pas que ce germe est la cause du végétal qui en sortira ; mais on voit en lui la raison de l'être complet qui va naître. C'est parce que ce germe contient en puissance tous les éléments qui en se manifestant donneront l'arbre ou la plante, qu'il en est la raison, c'est-à-dire, qu'il le rend possible. Quant à la cause, on la trouve dans les accidents extérieurs du sol et de l'atmosphère qui provoquent le mouvement vital et la croissance. De cet exemple il suit que la cause est le plus souvent conçue comme une force extérieure et parfaitement distincte de ce qu'elle crée, tandis qu'au contraire la notion de raison suppose, entre les êtres dont elle exprime le rapport, une dépendance plus durable, une sorte d'union, presque d'unité.

Il résulte encore de ce que nous venons de dire, que la notion de raison est plus élevée que celle de cause. La cause n'agit en quelque sorte que par instant ; elle opère dans les limites du temps, puisque son acte ne peut manquer de se rapporter à un point précis de la durée ; et cela est d'autant

plus sensible, que si l'on s'élève à la conception d'une cause immanente et universelle, c'est alors la notion de raison qui se présente et non celle de cause.

Les rapports de chacune de ces notions : *raison* et *cause,* avec les objets émanés ou créés, sont donc complétement différents. La cause se présente comme contingente, libre, spéciale, extérieure à l'objet qu'elle crée; la raison est nécessaire, elle comporte toujours une certaine généralité, elle est avec son objet dans un rapport inévitable de dépendance mutuelle et d'étroite union.

Avant de développer, en les transportant dans la sphère divine, ces diverses considérations, éclaircissons-les par un nouvel exemple.

Un artiste conçoit un tableau. De solides études, un long exercice de son art l'ont rendu capable de porter cette œuvre à une perfection déterminée. Analysons les éléments divers qui se trouvent dans cette opération. Nous y distinguerons : 1° la conception et la composition qui ont leur raison dans la nature du génie du peintre, dans la culture attentive et bien dirigée qu'il lui a donnée, dans la faculté de concevoir et de composer qui en est résultée; 2° le dessin qui a sa raison dans une étude consciencieuse des formes du corps humain, et dans la faculté qui s'en est suivie de les reproduire avec choix; 3° des considérations analogues peuvent être appliquées à la couleur, à la partie technique de l'art, à l'exécution. Toutes ces facultés que l'artiste doit à la nature et à l'étude, et qui rendent possible le tableau, ne portent pas seulement en elles la raison de cette œuvre en particulier, mais de mille autres, dont le nombre ne saurait être limité que par le temps et la faiblesse humaine. Nous y trouvons

donc les caractères : 1° de généralité, puisqu'elles peuvent, en restant toujours les mêmes, donner la vie à des créations multiples; 2° de nécessité, car une fois arrivé à ce degré de talent, l'artiste ne peut pas ne pas être ce qu'il est : il se reposera, négligera quelque temps son art, ne créera rien, sans perdre cependant la faculté, la virtualité qu'il porte en lui; 3° d'union intime enfin, car toutes les productions, qui sortiront de ce pinceau, seront la traduction immédiate et fidèle du génie du peintre, à l'aide des facultés qu'il possède. Quoique l'œuvre puisse matériellement se séparer de l'ouvrier qui l'a produite, il y a un sens dans lequel on peut dire qu'elle lui reste unie. Ceci est vrai surtout quand il s'agit de la toute-puissance divine.

De ces facultés générales, passons à un fait particulier, à la conception et à l'exécution de tel ou tel tableau. Indépendamment des conditions que nous avons énumérées plus haut et qui rendent l'œuvre possible, il faut un acte spécial, il faut que par une volonté déterminée et circonscrite, l'artiste donne naissance à l'objet attendu de lui. Là il devient cause. Voyons quels sont les caractères de la cause, comme nous avons vu quels sont les caractères de la raison. La cause est éminemment : 1° particulière : elle s'applique à ce tableau en particulier, à ce tableau individuel, spécial, déterminé; 2° contingente et libre : l'artiste en effet peut créer ou ne pas créer; non-seulement il peut exécuter son tableau ou y renoncer, mais il peut traiter de même les détails, les changer, les disposer autrement... Le caractère de contingence et de liberté est parfaitement évident. 3° Vient enfin la séparation de la cause et de l'effet. Le tableau fini, le rapport de cause à effet cesse pour l'artiste. Le tableau durera,

passera de main en main ; la cause aura cessé d'agir et même d'être. Sous ce nouveau point de vue la séparation sera complète.

Il résulte de ces considérations, que la raison d'une chose présente l'idée d'une force immanente, nécessaire, générale, tandis que l'idée de cause signale l'action passagère, libre, contingente, particulière de cette force. Transportons maintenant dans une région plus élevée ces mêmes observations.

La raison du monde, considéré dans son ensemble et dans ses détails, est en Dieu. Ce qu'il y a dans la création de grand, de juste, de beau, de bon, d'être, etc., n'existe que comme émanation de la grandeur, justice, beauté, bonté, substance suprêmes. Mais lors même que ce monde ne serait pas, ces qualités n'en existeraient pas moins à l'état absolu dans Dieu. Seulement, au lieu d'être la raison du monde actuel, elles seraient la raison d'un monde simplement possible. Considéré dans les qualités diverses qui peuvent devenir la raison de ses créations, Dieu est tel d'une manière absolue, car il ne saurait être comparé à rien ; nécessaire, car il est aussi nécessairement toutes ces qualités qu'il est lui-même; immanent, car son éternité et son immutabilité constituent une immanence absolue.

La cause du monde se trouve également en Dieu. Elle se résout dans l'acte d'une volonté opérante qui a fait passer à l'être ce qui n'était encore qu'en puissance. Mais cet acte de la volonté et du pouvoir divins est nécessairement conçu par nous comme libre, c'est-à-dire, comme ayant pu ne pas être, et n'ayant été que par suite d'une détermination du pouvoir créateur. Nous ne pénétrons pas, sans doute, assez avant dans la connaissance de l'essence divine, pour savoir

en quoi consiste la détermination libre d'un être immuable; mais il nous suffit en ce moment que cette conséquence nous soit donnée par induction, en partant du fait de notre liberté personnelle, pour que nous ayons le droit de considérer l'acte de la création du monde comme un acte contingent. La cause se revêt donc ici d'un caractère évident de liberté. Mais par ce seul fait de la liberté que nous reconnaissons en lui, Dieu aurait pu ne pas créer ce monde, et nous concevons qu'il aurait pu en créer un autre. Or, dans l'infinité des plans possibles que nous sommes forcés d'admettre dans la pensée divine, le monde réel qui nous environne, et qui est soumis à notre observation, est une création particulière, et l'acte qui l'a créé, un acte particulier, une cause particulière. Enfin la contingence du monde ne nous permet pas de lui attribuer une durée éternelle, et l'acte de la cause qui l'a créé est nécessairement passager comme lui. Ainsi, dans Dieu lui-même considéré comme créateur de ce monde, la notion de cause se revêt à nos yeux des caractères de particularité, de contingence et de durée limitée.

Nous ne connaissons en effet, des plans de la puissance créatrice, que ce qui nous en est révélé d'après les formes et les notions qui constituent notre intelligence. Ce monde a-t-il épuisé les forces de la cause première? Nous ne saurions l'admettre ; car, quelle que soit son étendue, l'universalité des êtres paraît limitée, et nous ne pourrions l'opposer, avec le moindre succès, à la notion d'infini inhérente à l'idée de Dieu. L'existence du monde est donc un fait particulier, si nous la comparons à la causalité générale du principe suprême; la cause qui l'a produit, considérée comme acte créateur, est donc particulière dans toute la rigueur du mot, rapprochée de la faculté

créatrice dont elle émane. Quant à la contingence de l'acte-cause, elle résulte précisément de ce que l'on ne saurait considérer le monde comme l'unique création possible, et d'autre part, de la liberté que nous attribuons à Dieu comme à tous les êtres intelligents. Enfin, quant à la durée, limitée au moins par l'origine contingente de l'univers, elle est la suite nécessaire de l'impossibilité pour nous de concevoir l'univers fini, sujet au changement, etc., comme coéternel à une cause infinie, immuable, etc..... Tels sont les résultats que notre esprit non-seulement nous présente, mais même nous impose. Les nier, ce ne serait pas moins que nier l'autorité des facultés et des notions de notre intelligence, en établir péremptoirement comme Kant la condition subjective, et par conséquent introduire le scepticisme à la racine même de l'entendement. Or, comme l'a dit avec vérité M. Royer-Collard, « on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier (1). »

Lors donc que nous considérons Dieu comme cause de ce monde, nous attribuons à l'acte-cause les caractères que nous venons de décrire, de même que lorsque nous le considérons comme raison des choses, nous lui attribuons à lui-même les caractères dont nous avons plus haut revêtu la notion de raison; mais ici se présentent de nouvelles considérations.

De tout ce que nous avons dit il suit que Dieu, considéré comme raison des choses, conserve son caractère absolu, éternel, infini; tandis que l'acte-cause, émané de lui, le fait

---

(1) Discours d'ouverture de la troisième année du cours d'histoire de la philosophie moderne, 1813.

descendre dans les conditions temporelles de la contingence, du particulier, du limité. L'examen de cette difficulté va nous donner le moyen de pénétrer plus avant dans le rapport des deux sources de preuves de l'existence de Dieu qui font l'objet de ces mémoires, d'en déterminer l'importance relative et d'en montrer la dépendance.

Entre Dieu, considéré comme raison des choses, et les choses dont il est la raison, entre la bonté type et principe par exemple, et un être bon quelconque, il y a rapport du général au particulier. Dans aucune comparaison Dieu ne saurait se présenter comme terme particulier; il est le terme général par excellence. Dans la notion de cause au contraire, appliquée à la création du monde, le rapport de l'acte-cause et de la création qui en a été la suite s'établit entre un terme particulier et un autre terme particulier. Aucun des deux termes ne saurait être Dieu: ni le monde, être particulier, ni l'acte-cause, acte particulier, principe d'une création particulière. C'est là ce qui a si souvent infirmé la preuve de l'existence de Dieu par la notion de cause. On a dit avec plus de subtilité apparente que réelle: Dieu est la cause du monde, mais qui est la cause de Dieu? La cause en effet, ou plutôt l'acte-cause participe nécessairement aux conditions de l'objet qu'il crée; il n'est ni plus ni moins que ce qu'il a produit; l'objet créé le représente tout entier, comme lui-même de son côté contient virtuellement tout l'objet créé, rien que l'objet créé. L'esprit humain a donc besoin de résoudre l'acte créateur dans autre chose que dans une série infinie de causes, qui toutes seraient plus ou moins particulières, et ne se reposeraient jamais dans une source fixe et absolue. Il faut chercher non pas la cause de la cause, et ainsi à l'infini,

mais la raison de la cause, et on la trouvera dans la vie de Dieu, dans son activité nécessaire, dans sa *causalité* immanente et absolue.

La supériorité de la notion de raison est ainsi facilement démontrée, et le fait de cause, comme les faits de bonté, beauté, grandeur, etc., doit au même titre et au même rang trouver sa raison dans la causalité absolue, comme les autres trouvent la leur dans le beau, le bon, le grand absolus, qui tous se résolvent dans l'unité divine. Dieu est donc *être, causalité, bonté, beauté, grandeur,* d'une manière générale et absolue, et par là *raison* de tout *être, cause, bonté, beauté, grandeur* particulières. La difficulté que nous rencontrons lorsque nous voulons comprendre comment l'infini a pu limiter son action, même un instant, dans le monde créé, ne doit point porter sur la question de savoir de quelle manière la cause infinie a pu produire un effet fini et contradictoire avec elle, mais sur cette autre : comment l'activité générale immanente de Dieu a pu passer à l'état de cause particulière. Le problème que l'on pose ordinairement entre la cause et l'effet doit se poser, au contraire, entre la causalité absolue et la causalité relative, particulière.

Nous avons fait voir que l'idée pure et simple de cause ne nous conduisait qu'indirectement à une connaissance exacte de l'existence de Dieu; qu'elle appelait au-dessus d'elle la notion de raison plus élevée et plus complète; que son caractère individuel et particulier ne pouvait d'aucune manière offrir la généralité nécessaire qui seule peut servir de base aux existences individuelles qui en découlent. Il nous reste à faire voir qu'il est de la nature même de la notion de raison de satisfaire l'esprit de manière à ce qu'il ne soit sollicité par

aucun besoin d'aller au delà. Quelques observations psychologiques nous mettront sur la voie de cette solution.

Lorsque nous apprenons qu'un crime vient d'être commis, meurtre ou autre, que l'on nous montre ou que l'on nous nomme le coupable, nous établissons immédiatement, entre l'un et l'autre, le rapport de cause qui résulte naturellement des faits. Cependant notre esprit ne s'arrête pas à ce point, et il faut, pour nous rendre compte des motifs qui ont amené le crime, que nous atteignions à un état de l'individu, c'est-à-dire, à une manière d'être permanente et fixe qui explique l'acte ou les actes particuliers qu'il a accomplis. Il en est de même pour un trait de vertu ou d'héroïsme, pour une grande conception d'art ou de littérature, pour une invention qui recule les bornes de la puissance humaine. Dans tous ces cas nous nous élevons du crime à la disposition criminelle, du bienfait au cœur généreux, de l'œuvre d'art au talent de l'artiste, de la machine au génie qui l'a découverte. Partout il nous faut trouver un état déterminé, durable, fécond, d'où sort non-seulement la cause que nous venons de voir agir, mais d'où mille autres sortiront encore qui produiront des effets analogues. Sans doute, nous pourrons nous demander où se trouve la raison du génie dont nous contemplons le chef-d'œuvre, de la générosité dont nous bénissons les bienfaits. Ce génie, cette générosité pourront devenir à leur tour des faits particuliers que nous voudrons résoudre dans une généralité plus haute. Mais cette nouvelle question ne sera pas le complément nécessaire de la première, et ne se présentera que parce que nous élargirons le cercle de notre investigation ; tandis que dans la limite de nos besoins journaliers, le désir permanent de vengeance nous expliquera

suffisamment le meurtre qui en a été la suite; le génie sera pour nous la raison satisfaisante de ses œuvres, la générosité celle de ses bienfaits. La seule idée de cause laissait nos esprits suspendus; la raison qui portait en elle la possibilité de l'acte-cause nous étant une fois connue, nous n'avons pas éprouvé le désir d'aller plus loin; elle nous a expliqué la cause sans avoir besoin d'être expliquée elle-même.

Telle est la constitution de notre esprit. Transportons-nous de nos conceptions et de nos désirs ordinaires dans une sphère plus haute; cédons à une impulsion plus élevée, aux sollicitations d'une pensée plus hardie, nous nous surprendrons agissant partout sous l'empire de la même loi intellectuelle. Partout nous verrons le particulier dans le général, le passager dans le permanent, le variable dans le fixe, etc.; et cette loi nécessaire de notre esprit nous paraîtra d'autant plus puissante que le lien qui unit ces éléments contraires nous échappera davantage. Ainsi nous regardons comme contradictoires le fini et l'infini, le passager et le permanent, l'absolu et le relatif; mais nous n'en résolvons pas moins, et malgré nous-mêmes, le relatif dans l'absolu, le fini dans l'infini, etc.

Le rapport de la notion de cause à celle de raison, la subordination de l'une à l'autre, tels que nous les avons décrits, nous sont donc donnés par la loi même qui constitue notre intelligence; nous ne saurions nous y soustraire; et en dehors de ces conditions que Dieu lui-même nous a imposées, il n'y a ni logique, ni science, ni intelligence possibles.

Tout en restant dans les étroites limites que nous avons dû nous tracer, nous n'aurions rempli qu'imparfaitement notre but, si nous ne caractérisions encore la différence qui

existe entre la raison et la cause, en montrant les principales conséquences qui se rattachent plus particulièrement à l'une ou à l'autre.

1° L'être cause d'un autre, considéré sous cette condition unique, se présente comme séparé de son ouvrage. On est donc disposé à le concevoir comme l'abandonnant, après lui avoir donné tous les moyens d'existence et de conservation qui lui sont dus. Aussi le déisme pur, le naturalisme, le matérialisme, lors toutefois que les deux derniers admettent un premier principe, ne s'élèvent point au-dessus de l'idée de cause et de cause particulière. Dans cette vue restreinte, qui ne demeure telle, il est vrai, que parce qu'elle n'est pas approfondie, l'homme est porté à se voir comme détaché de sa cause, livré complétement à lui-même, sans appui au-dessus de lui. Dans cette situation de l'esprit, le scepticisme envahit les notions d'ordre, de loi providentielle, de moralité, de justice, etc. La spontanéité de certaines idées perd son caractère d'inspiration, le hasard s'élève au-dessus de toutes les croyances, quelles que soient celles qui demeurent. Nous ne voulons pas dire que toutes ces conséquences soient rigoureuses, légitimes; à Dieu ne plaise! La notion de cause se lie trop intimement aux autres notions de l'intelligence, pour qu'elle ne suffise pas à un esprit pénétrant, pour le porter plus loin qu'elle-même. Nous voulons dire seulement que la considération exclusive de l'idée de cause ne pouvant nous faire atteindre qu'à la cause particulière du monde, dispose les esprits par ce qu'elle a d'incomplet, aux aberrations que nous venons de signaler.

2° La notion de raison, au contraire, relie les êtres à leur

source. Elle leur fait voir dans le principe premier, non-seulement la cause passagère de leur existence en général, mais encore la raison de cette existence même, la raison de chacune de leurs facultés; elle les y rattache par les moindres détails de leur nature. Ils sont bons de la bonté absolue, forts de la force absolue, ils sont, ils existent de l'être absolu. C'est par sa présence continuelle, par son essence éternelle et infinie qu'ils demeurent et vivent; ils n'en sont en quelque sorte que les manifestations particulières sous les conditions finies de l'espace et du temps qu'il ne pourrait subir lui-même. L'union est donc intime, de tous les moments, sur tous les points, dans tous les lieux.

Aussi l'écueil de cette théorie est-elle le panthéisme; et, comme l'idée de cause considérée d'une manière exclusive, tend à séparer l'homme de Dieu, à l'en isoler complétement, de même l'idée de raison tendrait à l'identifier avec Dieu, à en faire une partie de la Divinité. Toutefois nous dirons que cette tendance, facile à expliquer, n'est pas pour cela la conséquence légitime de la notion de raison. La raison d'une chose se distingue parfaitement de la chose qu'elle explique ou qui en émane, et c'est parce que Dieu est la raison des choses et de leurs qualités, qu'il ne saurait être ces choses elles-mêmes. Il y a d'ailleurs dans l'intelligence humaine une barrière infranchissable entre Dieu et le monde, entre la multitude des êtres et le principe qui en est la raison. La raison des choses est absolue tant dans sa substance que dans les qualités et les fonctions qu'on y distingue; les êtres du monde sont au contraire contingents, finis, relatifs, etc., et il suffit de ces conditions contradictoires, pour que nul ne puisse confondre le principe créateur avec l'ensemble des créatures.

Que le passage de l'infini au fini, de l'indivisible au divisible, de l'absolu au relatif, présente de graves difficultés, nous n'en doutons pas; mais il suffit, pour ne pas mériter l'accusation de panthéisme, souvent très-légèrement intentée, d'avoir caractérisé Dieu et l'univers par des conditions qui les distinguent intimement, et s'excluent les unes les autres.

Quoi qu'il en soit de cette tendance, dont d'ailleurs nous venons de montrer la fausseté et l'impuissance, la preuve de l'existence de Dieu par la notion de raison est la seule complète, la seule satisfaisante. Précisément parce qu'elle est plus profonde, elle n'a dû venir qu'après les autres dans le développement successif de la réflexion humaine. Elle a dû appartenir aux plus grands des esprits qui ont pris pour but l'étude de l'homme. Aussi l'avons-nous aperçue dans Platon, Aristote, saint Augustin, avant de la voir pleinement développée par un philosophe du XIe siècle. Si l'on ne peut dire qu'Anselme l'ait le premier soupçonnée, on doit toutefois reconnaître qu'il est celui dans les écrits duquel elle est arrivée au degré de précision qui annonce qu'une doctrine a conscience d'elle-même. C'est pourquoi nous nous sommes étendus sur ce point immédiatement après avoir fait connaître la doctrine du *Monologium*. Nous aurons à y revenir encore dans un second mémoire, lorsque nous devrons apprécier le parti qu'en ont tiré successivement le moyen âge, les temps modernes et la philosophie contemporaine.

HISTOIRE
DES PREUVES
DE L'EXISTENCE DE DIEU,

CONSIDÉRÉES

DANS LEURS PRINCIPES LES PLUS GÉNÉRAUX,

DEPUIS LE *MONOLOGIUM* D'ANSELME DE CANTORBÉRY

JUSQU'A LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

Lu dans les séances des 17 et 31 octobre 1840.

PAR M. BOUCHITTÉ,

PROFESSEUR D'HISTOIRE AU COLLÉGE ROYAL DE VERSAILLES.

Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens.

(SPINOSA, Propos. XVIIIe.)

§ Ier.

Des preuves de l'existence de Dieu pendant le moyen âge, et sous l'influence de la querelle des réalistes et des nominaux.

Dans un premier mémoire, nous avons développé, avec la mesure que comportait le but que nous nous proposons, la portée diverse des notions de cause et de raison, en rapport avec les preuves de l'existence de Dieu. Nous en avons trouvé l'occasion naturelle dans le double traité d'Anselme

de Cantorbéry, fait unique, sorte d'épisode rationaliste au milieu du mouvement de la scholastique. On ne saurait dire quelle put être, au XII[e] siècle, la publicité du *Monologium ;* mais on peut affirmer qu'il ne devint point, et ne pouvait devenir une base de discussion générale. Pas plus au moyen âge que dans les siècles qui suivirent immédiatement l'établissement du christianisme, la croyance en Dieu ne fut mise en question, et l'œuvre d'Anselme, qui eût joué, au XVIII[e] siècle, un rôle des plus importants dans la guerre des écoles philosophique et religieuse, ne fut alors que le délassement d'un esprit élevé, et la contemplation d'une raison désintéressée.

Le sujet principal des spéculations philosophiques des XII[e], XIII[e] et XIV[e] siècles, celui qui semble avoir épuisé les efforts des penseurs de cet âge, c'est la dispute célèbre du réalisme et du nominalisme. Elle commença à l'occasion d'une phrase de Porphyre, citée et commentée par Boëce, et dans laquelle le philosophe grec énonce, sans tenter de la résoudre à cause des difficultés qu'elle présente, cette question : « *Si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence, et dans le cas où ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie* (1). » Nous avons droit aujourd'hui de trouver au moins singulières de semblables

---

(1) Περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται· εἴτε ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν, ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ, ἢ ἐν τοῖς αἰσθήτοις. (Porphyrii in categorias Aristotelis introductio).

T. Boëce, dans ses Commentaires sur divers fragments de Porphyre.

questions; telle fut cependant la base de cette controverse longue et animée, dans laquelle, à défaut de doctrines *ex professo* sur la question qui nous occupe, nous chercherons à reconnaître la tendance diverse des esprits, et la méthode qui en fût sortie pour prouver l'existence de Dieu, si cette vérité eût été dès lors mise en doute.

Il n'est pas facile, au premier coup d'œil, dans l'état actuel de nos connaissances, de voir en quoi il importait à l'orthodoxie de faire triompher le réalisme. On peut croire que l'imprudence de Roscelin fut cause de l'opposition qu'il éprouva de la part de l'Église, et qu'une fois la lutte engagée en ce sens, elle se prolongea avec les vicissitudes que l'histoire nous a transmises. Si Roscelin eût appliqué sa doctrine à quelque question moins délicate, il n'eût sans doute point excité de débats si longs et si passionnés; mais ce philosophe, le premier des nominalistes, l'un des maîtres du célèbre Abailard (1), tirant les conséquences extrêmes des principes qu'il avait admis, nia la réalité des personnes de la Trinité, et ne leur attribua qu'une vaine existence de conceptions abstraites et d'individualités purement nominales. Cette conséquence ne nous paraît pas nécessairement donnée par le nominalisme. L'idée platonicienne et chrétienne du Verbe divin n'est point formée par abstraction, elle ne rentre ni dans les genres, ni dans les espèces, seul domaine légitime de la critique nominaliste. Saint Anselme, dont nous avons déjà remarqué, en passant, la tendance réaliste, s'éleva contre les blas-

---

Voir Opera omnia, Bâle, 1570, in-fol. Cousin, préface du *Sic et non* d'Abailard.

(1) Préface du *Sic et non*, page XL.

phèmes de Roscelin (1), et les deux doctrines devinrent désormais chacune, quoique non exclusivement, le signe de ralliement des orthodoxes réalistes et des libres penseurs nominalistes : d'un côté Anselme, Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres, saint Thomas d'Aquin, Duns Scott; de l'autre Roscelin, Abailard et son école, enfin Guillaume d'Occam, dont l'enseignement donna à Paris, au commencement du XIVe siècle, la victoire définitive au nominalisme. M. Cousin a parfaitement démontré (2) que le conceptualisme d'Abailard n'était guère qu'un nominalisme intelligent, et ne pouvait prétendre opérer le rapprochement et la fusion des deux systèmes. Tous deux cependant contenaient assez de vérité dans leurs principes divers, pour qu'on pût trouver l'accord des deux points de vue que chacun reconnaissait pour son origine. Mais l'ardeur de la dispute aveuglait les esprits, et le zèle orthodoxe, qui s'y était mêlé de bonne heure, n'était pas propre à ramener la clarté.

Il n'entre point dans les conditions de notre recherche de faire l'histoire de cette célèbre dispute, mais seulement de caractériser les deux systèmes dans leur point le plus élevé, sans nous arrêter aux hésitations, aux subtilités, aux théories incomplètes ou erronées qui ont marqué les différentes périodes de leur développement. Nous en tirerons ensuite les conséquences que réclame le sujet que nous traitons.

Lorsque l'on considère avec attention la manière dont nous nous élevons aux idées générales, on voit que, dé-

---

(1) Anselme. De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi, contrà blasphemias Roscelini.

(2) Préface du *Sic et non*, pag. CLXXX et suiv.

pouillant les individus de leurs accidents particuliers, et ne conservant que ce qu'ils ont de commun, nous arrivons successivement, par le procédé de l'abstraction, à des notions de plus en plus générales, que plusieurs sciences ont distinguées par les noms d'espèce, de genre, de famille, de classe, etc. Ces notions, nécessaires à l'intelligence humaine, et dont l'appréciation fait partie de la philosophie la plus élémentaire, sont incontestablement de pures conceptions intellectuelles, et n'ont, dans la nature, aucun modèle substantiel. Le nominalisme, et nous confondons avec lui le conceptualisme, est donc vrai d'une vérité évidente, vulgaire pour ainsi dire, et il nous est difficile aujourd'hui de comprendre les objections de ses adversaires.

Mais si, dans cette limite, le nominalisme est vrai, s'il est incontestable qu'ainsi procède l'intelligence, est-ce une raison pour rejeter nécessairement le réalisme? N'a-t-il pas aussi ses titres à notre attention, à notre acquiescement?... Examinons.

Lorsque nous nous livrons à l'étude des rapports nécessaires de l'esprit créateur avec le monde créé, une condition nous frappe comme indispensable, comme inévitablement donnée par notre intelligence, c'est que la pensée divine a créé l'univers d'après un plan conçu par elle. Or, ce plan ne saurait être que l'idéal du monde, dans son ensemble et dans ses détails. Nous savons bien quelle est l'essence de l'idéal dans l'intelligence humaine, aussi ne nous arrêtons-nous point là, et en cherchons-nous la source plus haut; nos pensées se résolvent pour nous alors dans la pensée divine, qui en est et l'origine et la raison. Mais quand il s'agit de la pensée divine elle-même, nous ne saurions la résoudre dans

une pensée supérieure, et nous sommes forcés de lui accorder une existence absolue dans son ensemble et dans ses détails, semblable à l'existence absolue qui la contient et qui la crée. Nous sommes donc amenés à regarder les idées qu'elle renferme comme des types dont les objets de la nature sont les images et les fidèles copies, et nous leur donnons une existence réelle d'une réalité indestructible, avant la création comme après la dissolution des êtres qui les retracent. Malgré les difficultés, insolubles peut-être, qui en restreignent pour nous l'entière intelligence, ce point n'en est pas moins acquis à la science d'une manière incontestable. Ainsi les idées générales, diverses, il est vrai, dans le degré de leur généralité, passagères, accessoires, contingentes dans l'esprit de l'homme, sont nécessaires, absolues, indestructibles dans l'intelligence suprême. Pour l'homme, elles peuvent être le fruit *à posteriori* de la généralisation et de l'abstraction, mais pour Dieu, elles sont la création *à priori* de son activité pensante, les types de toute la nature, qui naît et meurt sans altérer leur réalité.

Tel est en résumé le réalisme, et dans la double exposition que nous venons de faire, il est facile de voir l'accord possible des deux doctrines, dans les deux points de départ divers, mais non contradictoires, qui les dominent et les expliquent. Emprunté au Timée de Platon, le réalisme a traversé le moyen âge sans être bien compris, et les noms les plus illustres de ces temps de laborieux efforts n'ont souvent couvert de leur autorité que des subtilités peu fécondes et des paralogismes sans valeur. Nous devons cependant, entre autres, excepter Bernard de Chartres, qui paraît avoir eu de la doctrine de Platon une intelligence plus nette,

et dont le réalisme, sûr de lui-même, repose sur une base bien déterminée (1).

Une dernière réflexion achèvera de faire comprendre l'indépendance des deux systèmes, et fera évanouir toute idée de lutte entre ces rivaux imaginaires; en même temps on verra par où fléchit le réalisme. Cette doctrine est fondée, comme nous l'avons dit, sur ce principe: que rien n'a pu être créé sans avoir été d'abord conçu par la pensée créatrice, et que cette pensée, imprimant nécessairement son caractère d'être absolu sur tout ce que nous appellerons ici, faute d'une expression meilleure, ses modifications; ces types du monde créé sont absolus comme elle et par elle. Mais alors nous avons droit de demander aux réalistes pourquoi ils s'arrêtent aux *universaux;* pourquoi ils ne descendent pas jusqu'aux individus, car la différence ou les différences qui constituent ceux-ci, ne peuvent être déterminées que par la même pensée qui a déterminé les genres et les espèces, et doivent retrouver leurs types individuels dans cette même intelligence divine, à laquelle, comme les types les plus élevés, ceux-ci doivent nécessairement emprunter une réalité absolue. Aussitôt donc que le plan divin ne renferme pas seulement les *universaux,* mais la totalité des types universels et individuels, et tous au même titre, la dispute élevée par le moyen âge n'a plus lieu. La théorie platonicienne des idées peut donc rester vraie, sans altérer en rien le procédé logique et rationnel du nominalisme, désormais consacré dans les écoles modernes, et la

---

(1) Voir les passages de Bernard de Chartres, extraits par M. Cousin du manuscrit de la bibliothèque du roi, et cités en note dans la préface du *Sic et non*. Ils sont du plus grand intérêt.

dispute n'a pu avoir lieu que par suite de la confusion des esprits, qui balbutiaient encore sur ces questions, que les philosophes modernes ont définitivement tranchées.

Ainsi, le nominalisme refusait avec raison d'admettre l'existence corporelle des *universaux*, l'une des alternatives qu'avait posées Porphyre, et d'un autre côté, les réalistes ne purent jamais établir, d'une manière bien claire, quel était le genre de réalité qu'ils leur attribuaient. Indiquons maintenant, quant à la question qui nous occupe, quelles durent être les tendances diverses des deux écoles dont nous avons exposé les principes.

La théorie nominaliste représente, dans la philosophie contemporaine, l'école expérimentale, mais unie à l'école spiritualiste. On doit lui rendre cette justice que, tandis que ses adversaires étaient rarement sûrs de leur propre pensée, le nominalisme a toujours eu parfaite conscience de lui-même, depuis Roscelin jusqu'à nos jours. Si donc cette école eût eu à démontrer l'existence de Dieu, elle se fût sans doute dirigée par son procédé ascendant, elle serait passée de la contemplation du monde aux idées générales qui l'expliquent et le dominent, et, soit qu'elle eût considéré la causalité comme une idée abstraite, soit qu'elle en eût fait une loi nécessaire de notre entendement, il est naturel de croire qu'elle aurait appuyé sur cette induction la connaissance de la cause suprême. Non qu'il y eût dans cette théorie rien qui l'empêchât de s'élever à la notion de raison, notion qui d'ailleurs, comme nous l'avons démontré, se retrouve nécessairement sous celle de cause qu'elle légitime et qu'elle appuie, mais nous regardons comme plus naturel à sa tendance prudente de s'être arrêtée à ce point de l'induction philosophique.

Il n'en est pas de même du réalisme, tel du moins que nous le comprenons et que nous l'avons exposé. Il s'appuie, à son point de départ, sur la notion de raison, et si celle de cause y paraît, elle se montre inférieure et secondaire, telle que le comportent la nature même de la subordination des idées et les conditions de notre intelligence. Le réalisme est donné par l'induction qui, appuyée sur les faits, remonte jusqu'aux idées qui sont la raison de leur existence. Cette raison des choses est éternelle, elle existe indépendamment d'elles, elle était avant, elle sera encore après, tandis que la cause qui a créé, et qui, par conséquent, a établi le rapport entre ces types et les êtres réels, a cessé d'agir à un point de la durée, comme elle avait commencé de le faire à un autre. Aussi, le réaliste le plus maître de sa pensée, Bernard de Chartres, que nous avons cité plus haut, a-t-il établi sur la notion de raison l'induction par laquelle il s'est élevé à la connaissance de la cause absolue (1). Sans doute le nominalisme ne rejette pas la notion de raison ; au contraire, il y conduit ; mais il ne la présente pas tout d'abord. Il la contient, mais la dérobe quelque temps aux regards ; il semble que, dans la timidité de sa marche, il redoute de s'égarer sur la trace d'idées qui ne lui paraissent pas sortir immédiatement de l'observation.

C'est, on peut le croire, au sentiment confus de sa portée supérieure que le réalisme a dû, pendant la période où il a été engagé dans la lutte, la séduction qu'il a exercée sur plus d'un esprit d'élite, malgré l'indécision de ses défenseurs,

---

(1) Voir la préface du *Sic et non* en note.

et le compte peu précis qu'ils se rendaient la plupart des bases de leur polémique.

§ II.

Des preuves de l'existence de Dieu, depuis le triomphe du nominalisme jusqu'à Descartes.

Occam avait porté l'expression du nominalisme à un degré de précision qui devait lui assurer la supériorité, tandis que le réalisme ne se dégageait pas encore des incertitudes et des voiles dont il était depuis longtemps enveloppé. Quoique nous puissions citer bon nombre d'écrivains orthodoxes qui se déclarèrent les adversaires du réalisme, la faveur de l'autorité théologique devait lui demeurer longtemps encore. Le mysticisme dont il était empreint, l'obscurité même qu'il n'avait pu encore percer, semblaient à l'autorité d'autant plus favorables, qu'à mesure que le nominalisme prenait plus d'empire chaque jour, il disposait à l'indépendance les esprits, désormais plus sûrs d'eux-mêmes, depuis qu'ils se rendaient un compte plus rigoureux de leurs pensées.

Occam, en établissant la subjectivité des lois de l'intelligence, avait donné quelque prise au scepticisme, et provoqué par là des recherches plus approfondies. Elles furent suivies après lui par les plus célèbres nominalistes : Jean Buridan et le cardinal Pierre d'Ailly. Celui-ci, nominaliste réfléchi, qui sut prendre au réalisme les éléments qu'il pouvait fournir à de solides études, s'appliqua à montrer de plus en plus la séparation de la théologie et de la philosophie. Esprit réformateur, comme il parut à sa conduite au concile de Cons-

tance, et dans son écrit *de Emendandâ ecclesiâ,* il se déclara le partisan de la certitude de la connaissance humaine; et, tandis que, par une contradiction singulière, le génie indépendant d'Occam avait rejeté les preuves rationnelles de l'existence d'un premier principe, pour ne faire de cette croyance qu'un don et un objet de la foi (1), Pierre d'Ailly aborda sans crainte l'examen des raisons employées pour démontrer l'existence et l'unité de Dieu. Il établit avec précision que les notions de l'être et de l'unité de Dieu sont tirées des profondeurs de la pensée par une loi fondamentale de l'intelligence, non pas il est vrai, de manière à nous en donner une connaissance parfaite, car ni son origine absolue, ni son commencement nécessaire ne sauraient être directement atteints et clairement perçus, mais de manière à être nécessairement crus par l'intelligence (2).

Le médecin espagnol Raymond de Sebonde porta plus loin encore l'indépendance dans sa théologie naturelle enseignée à Toulouse vers le milieu du XVe siècle. Les désordres du grand schisme d'Occident semblaient à cette époque justifier et provoquer même ces efforts des grands esprits contemporains. Il admet en principe que Dieu a donné à l'homme deux livres pour les étudier, en les contrôlant l'un par l'autre, l'Écriture sainte et le grand livre de la nature, ouvert à tous et trop peu consulté. Il désigne la place de l'homme (*ens ab alio*) comme la première des créatures, et établit sa dépendance du premier principe, tant pour

(1) Occam. Questiones et discussiones in IV libb. sententiarum. — Tennemann, t. 1er de la traduction de M. Cousin.

(2) Petri de Alliaco Questiones super IV libb. sententiarum.

sa création que pour sa conservation. Ses preuves, comme celles de Pierre d'Ailly, tout en contenant la notion de cause, la renferment cependant d'une manière subordonnée, et élèvent en même temps au-dessus d'elle celle de raison ; elles appartiennent à une réflexion mûre et à une solide métaphysique.

Telle était la situation des esprits lorsque la prise de Constantinople, en enveloppant la Grèce dans les ténèbres de la barbarie musulmane, vint au contraire hâter les progrès des lettres, des sciences, des arts et de la civilisation en Occident. Les savants exilés, réfugiés principalementen Italie, y apportèrent avec leur culture d'esprit et leurs connaissances acquises, les nombreux monuments de la science et des lettres anciennes que l'imprimerie ne tarda pas à multiplier et à répandre. Ils trouvèrent les esprits disposés à accueillir avec ardeur ces documents précieux qui fournissaient une nourriture nouvelle aux intelligences lasses des subtilités interminables et souvent stériles de la scholastique. L'exclusive admiration pour les traditions religieuses du christianisme avait cessé ou s'était du moins affaiblie. Le respect pour les souverains pontifes avait beaucoup perdu de son antique force, au milieu des anathèmes réciproques de Rome et d'Avignon, et les débats des conciles de Constance et de Bâle n'étaient pas propres à le ranimer. Les hommes les plus justement vénérés de ces temps de trouble, les plus attachés à l'orthodoxie et aux traditions, les meilleurs esprits enfin, n'en demandaient qu'avec plus de force la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. Les préoccupations chrétiennes qui avaient dans les siècles précédents dominé l'art et tous les produits de la pensée humaine, qui avaient

imposé leurs formes même à leurs adversaires, allaient faire place à l'enthousiasme pour Rome et la Grèce antiques, et c'était de Rome moderne, du palais des souverains pontifes, qu'un Médicis, au commencement du siècle suivant, donnait le signal du retour à la poésie, à l'éloquence et à toute la culture païenne.

La philosophie dut subir la même influence et s'animer de la même vie. Quelles que soient sur ce point les prétentions des admirateurs du moyen âge, la faveur que reprirent alors les systèmes de l'antiquité, prouve que l'enseignement théologique de l'Église, et les discussions qui en étaient la suite, n'avaient répondu que très-imparfaitement au besoin qu'éprouvaient les esprits d'élite, de mettre la foi orthodoxe en harmonie avec les efforts de l'intelligence, et qu'on sentait la nécessité d'ouvrir des voies nouvelles à la pensée. Platon, mieux étudié dès lors, ne parut pas mériter la proscription qu'il subissait depuis plusieurs siècles, et l'Aristote mutilé de la scholastique ne présenta à de plus sérieuses recherches que le travestissement ridicule du philosophe de Stagyre. Cette circonstance eût pu conduire à réhabiliter sa mémoire, mais il dut expier longtemps encore la protection intéressée dont l'orthodoxie ne cessait pas de couvrir les emprunts maladroits ou incomplets qu'elle lui avait faits. Chacun fit son choix et se dirigea d'après ses sympathies, ses préjugés, la nature de son esprit. Le platonisme, le péripatétisme, le stoïcisme, le scepticisme, tous les systèmes furent renouvelés, non plus avec la filiation régulière que nous les avons vus suivre avant l'ère chrétienne, mais tout à coup, tous ensemble, avec le désordre qui accompagne un enthousiasme subit pour des idées redevenues nouvelles, et un dégoût exagéré de la forme

philosophique dominante. Dans cette confusion de toutes les idées antiques, se retrouvèrent, quant à la question qui nous occupe, les points de vue divers que nous avons déjà appréciés et sur lesquels nous ne reviendrons pas (1).

Quels que fussent les efforts des rénovateurs de la philosophie païenne, le christianisme avait jeté de trop profondes racines dans les esprits, pour qu'ils adoptassent sans examen le platonisme ou le péripatétisme renouvelés, et placés d'ailleurs à une hauteur où il n'était pas à tous permis d'atteindre. Mais un instinct secret poussait à des innovations. Il fallait une réforme à la multitude, réforme passionnée comme elle, et surtout s'en prenant à des pratiques dont elle était lasse ou scandalisée.

Nous n'avons point ici à juger Luther. Le mouvement imprimé par ce moine célèbre fut un mouvement populaire, et par conséquent passionné et brutal comme la multitude. Ses adversaires y répondirent par d'autres passions au moins égales, et au milieu de ce conflit souvent honteux, les esprits réfléchis n'ont point de parti à prendre. De pareilles luttes se passent dans des régions où la pensée ne saurait descendre pour s'y enfermer, et où elle pénètre seulement pour y atteindre le principe mystérieux qui soulève à leur insu ces cœurs aux ardeurs souvent désordonnées, aux instincts toujours confus. La philosophie ne gagna point à la réforme, comme on l'a trop souvent affirmé. L'indépendance qui com-

(1) Il serait trop long de présenter dans une note le tableau des écoles de philosophie renouvelées de l'antiquité, après la prise de Constantinople, mais il n'est pas inutile de faire remarquer que ce mouvement fut plus philologique que philosophique.

mençait à agiter les hautes régions de l'intelligence, avant la prédication de Luther, a eu le même principe qu'elle, mais ne lui doit rien. Ce sont deux mouvements analogues, sous des formes diverses, et s'il nous fallait ici les classer dans l'ordre chronologique, il ne serait pas difficile de prouver, historiquement et psychologiquement, que la philosophie a eu l'initiative. Aussi la réforme ne fournit-elle rien à notre recherche. Le principe biblique sur lequel elle est fondée, suppose non-seulement en général l'existence de Dieu, mais encore le principe de la révélation chrétienne. Nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer : l'on n'a jamais besoin de prouver l'existence de Dieu aux peuples; on la trouve toujours établie parmi eux. Il est même très-rare qu'elle ne s'y présente pas appuyée sur une révélation plus ou moins développée.

En dehors de la réforme, le mouvement continua d'être plus philologique et plus littéraire que philosophique. La philosophie proprement dite, mêlée de tous les systèmes, semblait devoir ouvrir une large voie au scepticisme et à toutes les conceptions qui s'en rapprochent. Aussi les théologiens réformés ne furent-ils guère plus favorables aux philosophes, que l'Église orthodoxe elle-même. On sait que le platonicien Jordano Bruno quitta Genève sur les conseils, et presque sur les menaces de Calvin et de Th. de Bèze. La recherche des abstractions semblait donc avoir inutilement fatigué l'esprit humain, pendant les longues et obscures querelles du moyen âge. Les incertitudes, qui en étaient la suite, n'avaient pu satisfaire l'ardeur des esprits; ils se tournèrent vers la philosophie naturelle. Telesio et les autres philosophes de la fin du XVI[e] siècle, ceux même du commencement du XVII[e] : Galilée, Newton, Gassendi, Pascal,

Torricelli, Bacon enfin, appelé à les résumer tous, se livrèrent de prédilection à l'expérience et aux recherches qui pouvaient expliquer les phénomènes de la nature. Nous en excepterons cependant les Italiens Jordano Bruno et Campanella. Le premier porta très-haut ses considérations sur Dieu, et fut, avec quelque apparence de raison, accusé de panthéisme. Nous résumerons sa théologie dans les lignes suivantes, dont on saisira facilement le rapport avec les points principaux que nous avons touchés : « Il est un principe premier de l'existence, c'est-à-dire Dieu. Ce principe peut être tout et est tout. La puissance et l'activité, la réalité et la possibilité, sont en lui une unité indivisible et inséparable. Il est le *fondement intérieur* et non pas seulement la *cause extérieure* de la création. C'est lui qui vit dans tout ce qui vit (1). » Campanella inclina davantage au sensualisme et à l'expérience, mais non sans une remarquable élévation de principes (2).

Au milieu de cette tendance au naturalisme que nous venons de signaler, inutilement combattue par les systèmes mystico-physiques de Paracelse et de Van Helmont; tandis que le scepticisme semblait devoir sortir avec une nouvelle force du sein de cette confusion, René Descartes parut, et secouant tous les jougs, comptant pour rien toutes les au-

---

(1) Thad. Anselm. Rixner. Manuel de l'histoire de la philosophie, t. II, p. 257-258. All. — Fr. Henr. Jacobi, extrait de l'ouvrage de Bruno, ayant pour titre : *de la natura, principio et uno*, pag. 284. All.

(2) Les principaux ouvrages de ce philosophe sont : *Philosophiæ rationalis et realis Partes* V. — *Universalis philosophiæ sive metaphysicarum rerum juxtà propria dogmata partes tres.*

torités, posa d'une main ferme la base du spiritualisme moderne.

§ III.

Descartes. — Spinosa. — Malebranche. — Leibnitz. — Locke.

Quand on suit attentivement le tableau rapide que nous venons de tracer de la situation des esprits à la fin du XVe, pendant tout le cours du XVIe et au commencement du XVIIe siècle, on éprouve un sentiment analogue à celui qui domina la pensée de Descartes, lorsqu'il se décida à chercher, dans une méditation solitaire, la solution des problèmes qui lui semblaient devoir échapper à l'agitation des esprits. Le renouvellement des systèmes de l'antiquité replaçait la philosophie dans des conditions qu'elle ne pouvait plus accepter; et si l'ardeur d'opposition à la scholastique, et à tout ce qui s'y rattachait, n'eût pas animé la dispute, cette phase eût été plus courte encore qu'elle ne le fut en effet. Du sein de tous ces points de vue contradictoires, et de cette destruction de tout ce qui constituait, depuis plusieurs siècles, l'Europe intelligente, religieuse et morale, la lassitude et le scepticisme sortaient malgré les hommes, car personne ne maîtrise la marche des esprits. La tendance vers les sciences naturelles et physiques, et la recherche d'une méthode plus positive qui pût en assurer les progrès, témoignent du désir que l'on éprouvait alors de sortir de la science stérile et confuse des abstractions, pour atteindre quelques résultats, inférieurs peut-être, mais du moins certains. La réforme religieuse était venue, en créant mille sectes diverses, augmenter l'anarchie et multiplier les incertitudes.

Le génie résolu de Descartes n'était pas d'humeur à vivre de ces indécisions, et à se bercer dans le doute, cet *oreiller si doux*, selon Montaigne, *pour une tête bien faite.* Destitué de tout secours, entouré de toutes parts de ruines, il ne se prit qu'à lui-même, et chercha, dans le plus profond de son être, la base de la certitude dont il éprouvait le besoin.

Quelques personnes ont pensé de nos jours que Descartes avait ainsi imprudemment foulé aux pieds des autorités respectées de son temps. Cette accusation n'est ni juste ni intelligente. Il n'y a pas d'autorité morale qui n'ait besoin de se prouver elle-même, d'une manière quelconque, et d'établir sa légitimité. En définitive, c'est à l'individu qu'elle s'adresse, car on ne croit pas par masse, on croit chacun pour soi. L'individu reste donc toujours juge, et juge inévitable de l'autorité intellectuelle qu'il accepte, ou de celle qui s'offre à lui. Nous n'avons pas à examiner si cette disposition constitutive de l'esprit humain est bonne ou mauvaise; la seule question que l'on en fait est vaine et stérile. Nous sommes nécessairement amenés par l'observation psychologique à constater qu'il faut que l'homme croie à la fidélité du témoignage de ses sens individuels, et à la valeur de sa raison personnelle, avant de faire un pas au delà. C'est là ce que Descartes a voulu faire et a fait, se réservant d'apprécier ultérieurement le reste.

N'avait-on pas, dira-t-on, avant Descartes, considéré la raison comme le juge suprême de toute vérité, comme le point de départ et le point d'arrivée de toutes les croyances? A qui Platon, Aristote, et avant eux Socrate, en référaient-ils? Sous la discipline apparente de la scholastique, quelle force cherchait à se faire jour? Quel principe dirigea Abai-

lard et ses disciples jusqu'à Pierre d'Ailly, et les réformateurs qui vinrent après eux?

La raison, répondrons-nous sans crainte, parce que évidemment il n'y a rien autre chose; la raison individuelle, car, sans faire intervenir les génies supérieurs de tous les siècles, le moindre jugement, la plus petite affirmation de l'homme le plus ordinaire comporte cette indépendance inaliénable de la raison humaine. Elle y est lorsqu'il affirme de lui-même, elle y est encore lorsqu'il affirme sur un témoignage, ou d'après une autorité, car il a fallu qu'il jugeât avant tout, et lui seul, de la valeur du témoignage et de la légitimité de l'autorité.

Mais dans l'histoire de la pensée humaine, il y a une différence réelle entre agir en vertu d'une loi de l'esprit, et reconnaître cette loi, entre la fonction régulière, spontanée, et l'analyse d'une faculté. Pour prendre un exemple dans les faits physiques, ne marchons-nous pas? quelques hommes même ne font-ils pas des merveilles d'équilibre? Cependant le petit nombre seulement a cultivé la science de la statique et sait se rendre compte de ses mouvements. Le procédé de la réflexion donne naissance à la science, mais l'expérience précède celle-ci. Descartes a fait pour l'esprit ce que la statique a fait pour l'équilibre des corps, il en a déterminé la loi. Il a constaté, par une hardiesse dont nous ne pouvons apprécier aujourd'hui toute la grandeur, que l'homme trouvait en lui-même, et ne trouvait que là, le principe de la certitude qu'il appliquait ensuite aux objets qui réclamaient sa croyance. Or, un élément de cette importance, dégagé de tout ce qui l'environne, posé sans hésitation à la place qu'il doit occuper, ce n'est pas seulement un point de vue, une idée féconde et

heureuse, c'est un événement, c'est une révolution dans l'histoire de la philosophie; la suite le fit bien voir.

Descartes cherchait la certitude en lui-même; il ne la demandait point à la confusion et aux contradictions de la science contemporaine; l'opinion des autres, le témoignage, l'autorité extérieure, tout ce qui avait besoin des organes des sens pour arriver jusqu'à lui, n'était d'aucune valeur à ses yeux. Son premier soin fut de s'abstraire lui-même de la partie corporelle de son être, pour ne voir, ne sentir que son existence spirituelle, pour ne s'appuyer que sur elle.

La conséquence de cette disposition, c'est que Descartes dut ne pas demander à l'ordre du monde, au spectacle de l'univers la cause qui les a créés et les conserve. Il fallut qu'il les trouvât dans sa pensée, et dans sa pensée seule. Aussi a-t-il développé deux preuves principales, qui toutes deux ne relèvent que de la pensée pure, sans mélange aucun d'une contemplation matérielle ou naturelle. La première peut se résumer ainsi qu'il suit: « Je porte en moi l'idée d'un être souverainement parfait, sans avoir pu puiser dans ma condition imparfaite cette idée qui ne saurait en être le fruit; il y a donc quelque part un être parfait, d'où me vient cette idée, qui l'a fait germer dans mon esprit, pour être l'expression, la traduction fidèle de sa substance même. Dieu est donc et peut seul être la cause et la raison de cette idée que je trouve en moi, impuissant que je suis à la créer. » Nous ajouterons : Dieu en est effectivement la cause en ce sens que, dans la durée plus ou moins grande de notre existence, il a voulu, et continue à vouloir par un acte particulier de sa volonté, qu'il en soit ainsi; mais il en est encore bien plus la raison; car, indépendamment de ce qu'il est la raison de

cette volonté particulière, il est le type immanent, la réalité que cette pensée exprime à notre usage, et dans la mesure où nous pouvons la saisir. S'il ne lui avait pas plu de nous accorder cette connaissance, il n'était pas cause en ce point; car la condition de cause est relative, et suppose le fait causé; mais dans ce cas même il en était la raison, car la raison existe, non-seulement dans ses rapports avec l'actuel, mais encore avec le possible. Dieu est en effet la raison de ce qui est actuellement, comme de ce qui a été, de ce qui n'est plus, de ce qui n'est pas encore; il n'est la cause que des faits actuels, et cette fonction de cause particulière a besoin de se résoudre dans une causalité virtuelle et immanente, raison de tous les actes de ce genre, inséparable de son être.

Dans les développements par lesquels Descartes revient fréquemment sur cette preuve, dans le discours sur la méthode, dans les méditations et les principes de philosophie, les notions de cause et de raison semblent indifféremment appliquées; évidemment, l'auteur ne s'est pas rendu un compte explicite de la différence qui les sépare. Il s'est laissé entraîner sans défiance aux rapports intimes qui les unissent, et elles lui ont suffi dans cet état. Nul doute, cependant, que le lecteur exercé ne s'aperçoive facilement dans cette philosophie, que la notion de raison y domine celle de cause, et contribue à donner aux travaux du philosophe français cette portée féconde que l'on ne trouve que rarement ailleurs.

Mais la seconde preuve, celle qui lui semble la plus immédiate, la plus certaine, et en même temps la plus intime à l'esprit, la plus dégagée de toute condition qui lui soit extérieure, est celle qu'il fonde sur ce principe, savoir :

que nous avons en nous l'idée d'un être parfait, et que, dans cette idée de perfection, se trouve nécessairement celle de l'existence de cet être. Nous ne saurions donc le concevoir, en avoir l'idée, sans croire par cela même à sa réalité. Il s'exprime ainsi : « Lorsque par après, elle (la pensée) fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout connaissant, tout puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet, au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement une existence possible, comme dans l'autre, mais une existence absolument nécessaire et éternelle. Et comme, de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a les trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait, elle doit en conclure que cet être tout parfait est ou existe (1). »

Il n'est pas nécessaire au but que nous nous proposons, d'examiner si cette preuve ne manque pas, dans Descartes lui-même, d'un complément indispensable pour lui donner une valeur absolue. Descartes suppose ici la véracité de nos facultés intellectuelles, et, comme dans d'autres endroits, il attribue la confiance qu'il leur accorde à la véracité di-

---

(1) Principes de la philosophie, 1re partie, n° 14.

vine qu'il ne croit pas pouvoir mettre en doute; il y a évidemment dans son argumentation ce que l'école appelle une pétition de principes, et le paralogisme est palpable.

Il nous suffira, dans la question qui nous occupe, de faire remarquer que, sous une forme un peu différente, cette seconde preuve est identique à la première. Dans la première, l'auteur remonte de l'idée à l'être d'où elle découle et qui en est la raison; dans la seconde, il analyse plus en détail cette idée, et en fait sortir immédiatement la conception d'existence, comme lui étant intimement inhérente. Cependant l'induction qui s'élève de l'idée telle qu'elle est dans sa rigoureuse analyse, à l'être qu'elle représente et qu'elle exprime complétement, est véritablement contenue dans cette forme d'argumentation, qu'on l'en dégage ou qu'on l'y laisse cachée.

On a pensé de nos jours que Descartes avait emprunté à Anselme tout ce que ses divers ouvrages renferment sur l'existence de Dieu. Cette supposition n'est pas complétement justifiée par les faits. On le comprendra facilement en comparant à l'exposition que nous venons de faire du procédé cartésien, ce que nous a donné plus haut l'analyse du double traité du célèbre archevêque de Cantorbéry. Anselme a exposé en réalité deux preuves : la première, celle du *Monologium,* consiste dans une induction qui, partant de la perfection relative et finie des objets de la nature, s'élève à une perfection infinie et absolue, seule raison possible de ce que nous nommons beau, bon, grand, etc. La seconde, contenue dans le *Proslogium,* est précisément celle que nous venons d'exposer, d'après Descartes lui-même. Il nous paraît puéril de rechercher si le philosophe fran-

çais a eu ou non connaissance des écrits du pieux abbé du Bec. Ces deux génies hardis, qui se confondent en quelque sorte à la distance de plusieurs siècles, dans une tendance également profonde au spiritualisme, purent bien, sans s'être consultés, atteindre le même but de la même manière, dans la même ligne de recherches; d'autant plus qu'ils n'ont eu ni l'un ni l'autre la prétention de créer une doctrine, mais qu'ils ont seulement voulu dégager, de l'ensemble confus des opérations de l'esprit, quelques faits, quelques procédés inhérents à l'intelligence, et visibles seulement aux efforts soutenus d'une réflexion attentive et pénétrante.

Ce qui recommande avant tout leurs essais à l'appréciation de l'histoire de la philosophie, c'est qu'ils se sont attaqués à l'esprit seul dans son indépendance absolue des conditions du monde extérieur, et qu'ils ont fondé toute leur doctrine, non sur l'existence passagère d'une cause limitée comme ses produits, mais sur la base de l'être absolu, infini, immuable, raison immanente, préexistante, contemporaine, etc., de l'univers qu'elle contient, qu'elle a créé et qu'elle conserve, et dont les moindres parties se rattachent à la source incessante de la vie divine et éternelle.

Malebranche a porté plus loin encore la preuve de Descartes. Renouvelant avec une hardiesse qui se cache sous la simplicité de la forme, la théorie des idées de Platon, que d'ailleurs on pourrait retrouver avec quelque soin au fond de la méthode et des méditations, il transforma l'induction cartésienne en une contemplation immédiate. L'être souverainement parfait n'est pas pour lui la cause de l'idée que nous en avons; la relation même de raison plus profonde, plus complète, plus intime, ne semble pas lui suffire. Il veut

atteindre Dieu lui-même sans travail et sans intermédiaire.

D'après lui, nous ne connaissons des objets qu'un extérieur confus. En vain les interrogerions-nous sur leur essence intime, sur l'idée qui les constitue ce qu'ils sont; ils resteraient muets à notre égard; *ils ne sont pas*, dit-il, *intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences*. Si nous voulons les comprendre, il faut les considérer dans l'idée qui leur a donné l'être, qui en est le type éternel et immuable, et qui demeure dans le monde intelligible; le monde intelligible, c'est Dieu. Or, Dieu peut bien contenir la foule des idées particulières ou d'une généralité plus ou moins grande, qui sont représentatives des objets que nous percevons, ou, pour parler plus exactement, qui en sont les types primitifs; mais quand il est question de l'idée la plus générale, de celle de l'être souverainement parfait, cette idée n'est pas plus contenue dans Dieu qu'elle ne le contient; elle est identique avec lui, car elle exprime la totalité de son essence; elle est Dieu lui-même, perçu dans le monde intelligible qui ne saurait être que lui (1).

C'est de cette manière que l'argumentation, sinon timide, du moins dialectique et discursive dans Descartes, arrive d'un vol hardi dans Malebranche à l'intuition, à l'aperception immédiate de Dieu. C'est effectivement la conséquence rigoureuse de la preuve qui s'appuie sur la notion de raison. Nous essayerons plus tard de la dégager de tous les systèmes précédents, comme elle s'offre ici par une sorte d'anticipation au génie pénétrant de Malebranche. L'idée de cause, avons-nous dit, est conçue comme aussi passagère que l'objet qu'elle

(1) De la recherche de la vérité, liv. III, c. 5, 6; liv. IV, c. 11.

a créé; surtout elle se distingue de lui, elle le place en dehors d'elle; la notion de raison, au contraire, présente avant tout autre le rapport du contenant au contenu, elle remonte en saisissant successivement la notion inférieure comme subordonnée à la notion supérieure et en faisant partie, jusqu'à ce qu'enfin le dernier terme de l'induction se résolve dans la contemplation de l'être absolu, lien et lieu de tous les êtres. L'induction se présente là comme nécessaire, ou plutôt ce n'est point une induction, c'est une perception intellectuelle que la réflexion atteint dans les profondeurs de l'intelligence humaine.

Malebranche toutefois s'était borné à développer la partie du système de Descartes qui expose les rapports de la pensée humaine avec la source divine d'où elle émane. La notion d'étendue en vertu de laquelle son maître séparait la matière de l'esprit, n'avait point attiré son attention. Benoît Spinosa ne consentit pas à s'enfermer dans cette dualité qui lui parut un temps d'arrêt timide dans une voie qu'il fallait parcourir tout entière. Dans cette induction nécessaire, l'esprit humain ne peut en effet se reposer que dans l'unité. Spinosa résolut donc dans Dieu lui-même, comme dans leur raison rigoureuse et nécessaire, les deux formes générales de l'étendue et de la pensée, et trouva ainsi, dans un degré plus élevé de l'échelle des êtres, l'accord des deux qualités qui n'étaient pas sorties, dans Descartes, de leur apparente opposition. Mais ces deux qualités appartenant à un même être, ou émanant nécessairement de lui, le conduisirent à cette considération, savoir : qu'il n'y a qu'une seule substance, c'est-à-dire, d'après sa définition, qu'un seul être existant par lui-même, et qu'à cette substance appartiennent, sans qu'il en

puisse être autrement, les deux formes générales de la pensée et de l'étendue.

C'est sur cette unité absolue de la substance que des esprits peu pénétrants ou prévenus ont fondé l'accusation de panthéisme dont on a si longtemps poursuivi la doctrine de Spinosa. Sans même recourir à la réserve nécessaire en vertu de laquelle on peut demander aux adversaires de ce philosophe qu'ils donnent une notion exacte de la substance, on ne peut refuser d'admettre que la substance matérielle elle-même doit se trouver en puissance d'être dans la cause première, à moins que l'on ne consente à renouveler l'insoutenable dualisme de l'antiquité. Spinosa a d'ailleurs défini la substance : l'être qui ne doit son existence qu'à lui-même, et il a considéré l'esprit et la matière créés comme des phénomènes, c'est-à-dire, pour qu'on n'abuse pas encore de cette expression, comme des êtres qui doivent leur existence à un autre qu'eux-mêmes. Il ne saurait d'ailleurs y avoir de doctrine panthéistique toutes les fois que, sans prétendre comprendre pleinement le passage de l'infini au fini que signale la création de l'univers, on oppose la condition finie, limitée, mobile, contingente de l'ensemble des créatures, à l'essence infinie, immense, immuable et nécessaire de la cause suprême. Il n'y a là aucun moyen de confondre Dieu et son œuvre. Spinosa est resté fidèle à cette distinction inévitable (1).

De l'unité absolue de la substance divine toujours la même et toujours persistante, et dans laquelle toutes choses doivent être et être conçues, avant de passer à la condition de créatures, Spinosa a tiré cette conséquence nécessaire, savoir :

---

(1) Ethices, part. I^a, principalement proposition VIII, schol. 2.

que *Dieu est la cause, non passagère, mais immanente de toutes choses*(1). Or, nous avons démontré plus haut que la cause immanente, revêtue de toutes les conditions dont Spinosa l'environne, ou plutôt d'où il la conclut, est nécessairement la raison et non pas seulement la cause des êtres qui trouvent en elle le type générateur de leur forme, la substance qui les constitue, et la cause opérante ou déterminante qui les a fait passer à l'existence.

Il semble que le haut degré de spiritualisme auquel étaient parvenus Descartes et ses deux successeurs ait épuisé le génie français. Leibnitz, et après lui Wolf, allaient développer leurs principes en les modifiant, pour les faire connaître à l'Allemagne, tandis qu'une philosophie nouvelle naissait en Angleterre des méditations de Locke. Elle devait plus tard envahir la France sous la protection des écrivains les plus célèbres du XVIIIe siècle, et y remplacer jusque dans les premières années du XIXe les sublimes résultats des *Méditations* et de *La recherche de la vérité*.

Spinosa avait dit dans son langage énergique et profond : « Si quelqu'un affirmait qu'il a de la substance une idée claire et distincte, et que cependant il doute qu'elle existe, ce serait exactement comme s'il disait : J'ai une idée véritable et je pense malgré cela qu'elle pourrait bien être fausse(2). » Locke n'admet pas cette manière de raisonner, quoiqu'il ne l'ait pas combattue. Il connaît très-bien cet argument, il n'ignore pas l'importance qu'il a prise dans la philosophie ; mais son esprit timide s'arrête indécis et étonné. Il ne peut

(1) Ibid., propos. XVIII.

(2) Voir, ibid., proposition VIII.

consentir à prendre pour point de départ un principe peut-être contestable, peut-être seulement en dehors de la portée des esprits ordinaires. Toutefois, cette hésitation admise, sa preuve de l'existence de Dieu n'est ni sans force ni sans élévation. Il est à remarquer que, parmi ses successeurs, beaucoup se sont appliqués à amoindrir sa philosophie, à la faire descendre à un degré de sensualisme qui n'était certainement pas dans la pensée de l'auteur. Ne connaître Locke qu'à travers le vêtement dont l'ont enveloppé quelques-uns de ses disciples, ce n'est pas connaître Locke; les hommes de bonne foi qui ont lu l'auteur anglais en conviendront facilement. Non que les objections que lui adressent Berkeley et Hume ne soient fondées, du moins en grande partie; mais s'il y a dans ses ouvrages des tâtonnements, des contradictions même, on ne peut y trouver un parti pris de sensualisme, comme dans les derniers représentants de son école. En combattant les idées innées, Locke a très-bien fait ses réserves pour les facultés innées, et leur puissance en quelque sorte créatrice. Le *nisi ipse intellectus* de Leibnitz et les *formes* de Kant s'y trouvent, non développés il est vrai, mais reconnus en principe.

Dans la question qui nous occupe, il a parfaitement vu que l'induction qui part de la vue de l'univers et remonte à une cause, ne satisfait point l'esprit, tant que cette cause se présente comme contingente, sans lien durable avec son œuvre, telle que les causes que nous observons tous les jours, soit dans les phénomènes naturels, soit dans les actes humains, causes qui périssent immédiatement après avoir agi. Il s'est élevé sans hésitation à l'axiome de Spinosa, que Dieu est la cause immanente et non transitoire de toutes

choses, et il a établi que l'être qui reçoit doit trouver tout dans un être placé au-dessus de lui qui contienne ces dons et ces forces, comme la source d'où ils découlent d'une manière incessante. En s'appuyant ainsi sur la notion de raison, il a montré facilement que la pensée, ne pouvant se résoudre dans l'idée que nous nous faisons de la matière, forçait l'induction philosophique à s'élever jusqu'à une intelligence première, raison de toute pensée et de toute intelligence. Que plus tard l'école sensualiste en soit presque venue à nier l'activité de l'âme humaine, et à mettre ses déterminations et ses mouvements à la merci de la sensation, ce n'est pas une raison pour attribuer à Locke des résultats qu'il eût désavoués sans doute, et qui lui eussent inspiré le désir de revoir avec plus de rigueur des principes qui avaient pu produire de semblables conséquences (1).

Les limites que nous nous sommes tracées ne nous permettent pas d'examiner avec détail si la réforme que Leibnitz tenta d'introduire dans la doctrine cartésienne consiste en autre chose que dans une conception différente de la notion de substance, et si la force une qui constitue à des degrés divers l'essence de la monade, ne pourrait pas être aussi légitimement accusée de panthéisme que la substance une et absolue de Spinosa. Il y aura toujours ici une alternative dont la solution ne paraît pas réservée de longtemps à l'intelligence humaine. En effet, ou l'homme doit être conçu comme tout à fait distinct de Dieu, comme substance à part, capable même par sa liberté de s'opposer dans une

---

(1) Locke. Entendement humain, liv. IV, ch. 10.

certaine mesure aux volontés du principe suprême, et cette dualité d'êtres indépendants ne s'accorde pas avec plusieurs des attributs de la puissance divine; ou, simple modification de la substance absolue, il perd réellement son individualité, et d'autres raisons non moins fortes nous arrêtent dans cette voie ouverte au panthéisme. Heureusement les conditions mêmes de notre esprit nous enferment dans un cercle rigoureux. Le panthéiste le plus décidé sent qu'il n'est pas Dieu, et que son existence finie ne saurait être une partie contradictoire de l'être infini, ou cet être infini lui-même.

Quoi qu'il en soit de la conviction de ceux qui regardent la doctrine de Leibnitz comme échappant sans réserve au panthéisme, il est du moins certain que les considérations auxquelles s'est attaché ce philosophe sont de l'ordre le plus élevé et ne s'arrêtent point à l'idée incomplète de cause transitoire et accidentelle. Les deux théories sur lesquelles Leibnitz a fondé d'une part le système d'émanation ou de création des êtres, de l'autre l'harmonie qui existe entre les volontés de l'âme et les mouvements du corps, la *Monadologie* et l'*Harmonie préétablie*, sont dominées par la notion de raison. Dans la première, la monade individuelle, de quelque rang qu'elle soit, émanée de la monade suprême, la reproduit plus ou moins complétement, avec une clarté plus ou moins grande, selon le rang qu'elle occupe dans l'échelle des êtres; mais elle ne reproduit qu'elle seule, et en vertu seulement de l'être qu'elle en a reçu. S'il pouvait arriver que la monade suprême fût anéantie, la monade individuelle cesserait à l'instant d'exister, comme l'image fugitive produite par un miroir ou une eau limpide s'évanouit à l'instant où s'éloigne l'objet qui l'a produite. La notion de raison qui domine

la *Monadologie* ne domine pas moins la conception de l'*Harmonie préétablie ;* d'abord parce que la *Monadologie* en est la base, ensuite parce que les mouvements ultérieurs de chacune des deux monades spirituelle et corporelle, qui constituent l'individualité humaine, ont leur raison dans l'acte unique qui les a créées, et y a déposé en germe la totalité de leur développement réciproque. Leibnitz l'a exposé lui-même avec la plus grande clarté dans le passage suivant : « Quand on irait jusqu'à l'infini dans la liaison ou l'enchaînement des états, on ne parviendrait jamais à trouver une raison qui n'eût pas besoin d'une autre raison ; d'où il suit que la raison pleine des choses ne doit point être cherchée dans les causes particulières (soit efficientes, soit finales), mais dans une cause générale d'où émanent tous les états successifs, depuis le premier jusqu'au dernier, savoir l'intelligence suprême, à qui il a plu de choisir telle série entre toutes les autres dont la matière était susceptible (1). »

Ainsi, à mesure que nous avançons vers les temps modernes dans l'histoire de la philosophie, la notion de raison se dégage d'une manière de plus en plus précise ; elle se substitue insensiblement à la conception ébauchée d'une cause passagère et en quelque sorte contingente, telle que l'a confusément aperçue l'esprit humain dans ses premiers essais de réflexion. A l'aide de ce progrès régulier, les preuves de l'existence de Dieu acquièrent une valeur rationnelle de plus

(1) OEuvres de Leibnitz, t. II, 2e partie, page 152. — Il est facile de voir dans ce passage que Leibnitz appelle *raison pleine* et *cause générale*, ce que nous avons appelé simplement *raison*.

en plus décisive, et l'on commence à s'apercevoir que les objections de l'athéisme ne sont guère qu'une ignorance presque involontaire, un véritable malentendu, ou une réaction irréfléchie et maladroite contre l'anthropomorphisme, souvent inévitable, des systèmes dogmatiques et des religions positives.

§ IV.

Kant. — Fichte. — Jacobi. — Schelling. — Hegel, etc.

Entre la philosophie française et la philosophie allemande, Leibnitz occupe, par sa doctrine, une place analogue à celle que sa naissance lui assigna entre la France et Königsberg, point de départ de la grande impulsion philosophique donnée par Kant. Né à Leipsick, il put faire connaître à l'Allemagne, pendant sa vie longue et laborieuse, les travaux de Descartes modifiés par les siens, et appela par son exemple, sur ces importantes questions, les méditations de cette nation réfléchie.

Leibnitz avait modifié l'axiome attribué à Aristote : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu.... Nisi ipse intellectus,* avait-il ajouté avec une profondeur que Kant développa plus tard, et mit en lumière avec l'énergique précision qui caractérise son génie.

Nous n'avons pas à présenter ici l'analyse complète de la philosophie du professeur de Königsberg, et nous devons nous borner à ce que réclame notre sujet. Sans sortir des conditions subjectives des jugements *à priori,* Kant établit

une démonstration de l'existence de Dieu comme être nécessaire sur la nécessité d'un être actuel et réel qui détermine la possibilité de tous les êtres secondaires et contingents. Il montre que, tandis que tous les êtres de la nature commencent par être possibles, avant d'être en réalité, celui qui les contient tous, qui les a tous créés, qui est leur raison à tous, doit être réellement, et qu'une simple possibilité ne saurait satisfaire aux conditions du problème ; car cette possibilité doit se trouver dans un être réel, soit à l'état de conception, soit à celui de volonté, soit à tout autre. L'être réel est donc la condition de toute possibilité des choses antérieure à leur existence effective, comme nous avons vu dans Aristote que l'immobilité du premier moteur était la condition de tous les mouvements possibles et actuels. Mais Kant, tout en reconnaissant la nécessité de ce premier être, ne le revêt pas d'un caractère absolu ; sa théorie de la raison pure le lui interdit, et la subjectivité des formes de l'entendement l'empêche de franchir cette barrière qu'il s'est posée lui-même. « De ce qu'il y a une cause première, dit-il, c'est-à-dire indépendante, il suit seulement que si les effets existent, elle doit aussi exister, mais non qu'elle soit nécessaire d'une manière absolue (1). »

Il réclame donc le secours de l'expérience et s'appuie sur le besoin d'agir qui est dans l'homme, besoin qui, nous faisant sortir de la raison spéculative, nous fournit le moyen d'emprunter la certitude à la vie active, principalement à

---

(1) Kant. *De la seule preuve de l'existence de Dieu.* All.

l'effort que nous produisons pour accomplir la loi morale. Nous ne relèverons pas ici l'inconséquence de la philosophie de Kant, nous bornant à exposer cette preuve de l'existence de Dieu qu'il regarde comme la seule possible, après avoir réfuté successivement les preuves *ontologique, cosmologique et téléologique* (1). L'importance qu'il lui attribue est si grande, qu'il l'a exposée dans un ouvrage à part, se fondant sur ce principe, malheureusement très-contestable, que la *raison pratique* donne la réalité aux vérités que la raison spéculative n'a pu démontrer d'une manière absolue.

Voici en peu de mots l'exposé de cette preuve : « La raison nous impose l'observation de la loi morale comme condition absolue du bien suprême. Mais cette condition, tout absolue qu'elle est, n'est pas cependant unique, et le bonheur dépend encore de quelques autres circonstances qui ne sont point au pouvoir de l'homme. Cependant nous sommes continuellement sollicités à atteindre l'accord de ces deux éléments, quoiqu'un seul dépende de notre volonté. Il faut donc qu'il y ait quelque part une cause qui renferme en elle-même la raison de cette harmonie. Elle doit être nécessairement intelligente et volontaire, et, comme elle n'est donnée que conditionnellement par la raison spéculative, elle n'obtient que de la raison pratique le caractère absolu qui lui est nécessaire (2). »

Ici se révèle la faiblesse du système de Kant, remarquable de netteté, d'ordre et de pénétration, tant qu'il n'élève pas

---

(1) Kant. *Critique de la raison pure*, liv. II, chap. 2, sect. 3-7.
(2) Kant. *De la seule preuve*, etc.

la barrière du subjectif entre l'intelligence et la réalité; condamné au contraire, par cet obstacle insurmontable, à l'inconséquence ou au scepticisme.

La preuve que nous venons d'emprunter à Kant est présentée par ce philosophe d'une manière originale, avec cette tournure d'esprit et ces formes de langage qui lui sont particulières. Elle se rattache d'ailleurs à l'ensemble de son système, et acquiert par là un caractère qui lui est propre. Cependant elle n'appartient pas à lui seul; elle est fondée sur le sentiment général qui fait Dieu rémunérateur de la vertu et vengeur du crime. Vers le même temps, J. J. Rousseau, au IVe livre de l'Émile, établissait sur les mêmes principes le dogme de l'immortalité de l'âme, dans un raisonnement qui implique nécessairement l'existence de Dieu. « Quand je n'aurais, » dit-il en terminant un morceau éloquent connu de tous les lecteurs, « d'autres preuves de l'immatérialité de l'âme que le triomphe des méchants et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter; une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais : Tout ne finit pas pour nous avec la vie; tout rentre dans l'ordre après la mort. »

Quelque faiblesse qu'imprime à la preuve préférée par Kant l'inconséquence qu'elle trahit, il est facile de voir qu'elle repose, non pas sur l'idée étroite de cause, mais sur la notion plus large et plus féconde de raison. On ne saurait dire, en effet, que Dieu, d'un côté, est la cause de la loi morale imposée à l'homme; de l'autre, la cause du bonheur auquel il parviendra en l'accomplissant. Si, en effet, la loi morale est portée à la connaissance de l'homme par un acte-cause, local et temporel, du moins les préceptes qui la composent

ne se justifient et ne se légitiment qu'en trouvant leur raison dans l'intelligence suprême, et la permanence de cette loi accuse l'immanence de la source d'où elle découle. Il en est de même du bonheur qui doit être la suite de l'observation du précepte, de même de l'accord de ce bonheur avec l'accomplissement du devoir, accord qui ne dépend point de l'homme, mais de la puissance suprême dans laquelle se trouvent la raison du précepte, la raison du bonheur, et la raison de l'union de ces deux éléments.

Nous n'insisterons pas sur la preuve donnée par Fichte. Elle est la même que celle de Kant, avec quelques modifications peu importantes, résultat du point de vue particulier de l'auteur. Nous ajouterons seulement que ce philosophe, dans ses travaux ultérieurs, a corrigé sa première conception, et considère Dieu comme principe immédiat et raison de la science (1).

Parmi les successeurs de Kant et de Fichte, Jacobi caractérisa son système par un point de vue propre et par une différence nette et précise. Il avait sans doute remarqué que l'induction établie par Kant sur la double base de la morale et du bonheur, était loin d'avoir la valeur que lui supposait le philosophe de Königsberg, puisque la légitimité du précepte qui oblige n'existe qu'à la condition d'un principe absolu qui n'est autre que Dieu lui-même. Il y a donc, de quelque manière qu'on le considère, un cercle vicieux dans l'argument de Kant. Cependant ce n'est pas à ce point seu-

---

(1) Fichte. *Système de la science*, etc. 1810. All.

lement que Jacobi s'est arrêté, et la philosophie du sentiment et de la foi diffère de la philosophie critique, non par l'argumentation, mais par la méthode, et, mieux encore, par la faculté à laquelle elle rapporte la connaissance de la cause première.

Jacobi, en effet, nie que Dieu puisse être connu, c'est-à-dire, dans son langage, qu'on puisse l'atteindre par induction ou par déduction. Ce que nous savons de Dieu nous est donné, selon lui, immédiatement par le sentiment, par une sorte d'aperception directe qu'aucune opération de la raison ne saurait remplacer.

Nous n'avons pas à examiner ici les développements qui peuvent sortir du point de vue où s'est placé d'abord Jacobi. Quelque incomplet que soit le système de ce philosophe, il en a tiré lui-même d'importantes conséquences, soit pour la spéculation, soit pour la pratique de la vie; mais il n'a pu ôter au sentiment le caractère de mobilité et d'incertitude qui interdit à un esprit sage d'y avoir recours comme à un critérium assuré.

Est-il d'ailleurs psychologiquement vrai que Dieu se révèle d'une manière précise et claire au cœur de l'homme? N'y a-t-il pas à ce fait ainsi généralisé tant d'exceptions qu'elles semblent le détruire? Sans doute il est facile de constater que la croyance en Dieu n'a jamais fait défaut à l'humanité, et qu'à part d'imperceptibles anomalies, l'athéisme public ou privé est rare, sous quelque forme qu'il se produise. Mais ceci étant reconnu, il reste à savoir si la croyance en Dieu descend dans l'individu du haut de l'organisation sociale et des traditions de l'humanité, par l'intermédiaire de l'éducation et de la parole, ou si la connaissance de Dieu est, dans l'organisation sociale, le résultat du sentiment intime de

chacun, la somme en quelque sorte de toutes les croyances individuelles. Quoique ces deux éléments doivent incontestablement trouver place dans la solution de cette question, le premier fait nous paraît ressortir davantage, être plus vulgaire, plus certain, tous les instincts supérieurs de l'homme ayant besoin du secours de l'éducation et de l'instruction. Or, il est facile de voir que ce premier côté de l'alternative est le plus favorable à l'hypothèse de Jacobi.

Sans doute l'observation psychologique saisit dans certaines âmes un sentiment plus pur de l'existence de Dieu, une exaltation religieuse souvent instinctive qui, sans être provoquée par l'éducation, et en l'absence de circonstances favorables, se développe jusqu'aux plus vifs transports d'amour, jusqu'aux aperceptions les mieux senties. Mais ces faits sont peu nombreux, et l'ensemble des données psychologiques ne permet pas d'en faire la base régulière d'un système sur cette question.

D'ailleurs, lors même que ce sentiment serait aussi véritablement universel qu'il est certainement particulier et rare, il n'en resterait pas moins contre Jacobi le reproche mérité de théorie exclusive. Si, en effet, la perception immédiate de Dieu satisfait dans l'homme l'ordre de facultés qui se rapporte au sentiment, la raison ne cesse pas pour cela d'avoir le droit de demander satisfaction à son tour; car la raison n'a pas été donnée à l'homme à un moindre titre que le cœur, et toute question qui peut être abordée par elle ne tarde pas à appeler sa solution dans cet ordre, fût-elle déjà acquise dans un autre. La question de l'existence de Dieu, étant la base de tout le reste, ne saurait donc manquer d'exciter en nous l'intérêt le plus vif, sous toutes les formes sous lesquelles elle peut se présenter.

Ainsi donc Jacobi, quelque importantes que soient les conséquences de son principe, a, d'un côté, pris pour point de départ une psychologie incomplète et en grande partie imaginaire; et d'un autre, niant la possibilité de prouver rationellement l'existence de Dieu, il a, par suite, exclu cette question du domaine de l'investigation philosophique. Nous n'avons donc pas à chercher auquel la solution en appartient des deux points de vue dont nous avons exposé la différence, mais nous avons dû établir clairement quelle place occupe en ce point, dans l'histoire de la philosophie, ce célèbre écrivain (1).

Kant et Fichte d'un côté, de l'autre Jacobi avaient, chacun à leur manière, cherché dans l'homme la raison de la connaissance qu'il acquiert du monde extérieur et de Dieu. Le reproche que la philosophie contemporaine adressa aux deux premiers, fut de s'être avant tout enfermés, sans en pouvoir sortir, dans les limites de ce que l'école germanique a appelé le subjectif; c'est-à-dire, d'avoir demandé à nos facultés reconnues par eux comme finies, contingentes, relatives, une connaissance qu'elles ne sauraient contenir, la connaissance de l'absolu. Kant, en effet, était arrivé à un véritable idéalisme que Fichte exagéra encore. Quant à la doctrine du sentiment et de la foi, par laquelle Jacobi avait cru échapper au scepticisme de ses deux prédécesseurs, elle avait, en excluant l'action de la raison, rejeté plus loin encore la solution du problème.

---

(1) Jacobi. *Œuvres complètes, Leipsick. All. passim.*

Il fallait cependant sortir de cette voie, qui semblait fermée de toutes parts. La critique faite par Kant des preuves *cosmologique, téléologique* et *ontologique,* ne permettait plus à la philosophie de s'appuyer sur elles, et la faiblesse de la preuve morale qu'il y avait substituée imposait aux efforts de l'esprit humain le devoir d'ouvrir une carrière nouvelle. Schelling s'éleva plus haut que ses devanciers, et posa pour base de sa philosophie, pour principe *à priori,* précisément ce qui, dans Kant et dans Fichte, se trouvait le terme ultérieur et la conclusion cherchée. Pour lui l'absolu et le relatif, l'idéal et le réel, durent se confondre à la racine des choses, et ce fut là, à ce point de départ réfléchi dans l'intelligence humaine, que celle-ci lui parut saisir cet ensemble, non par voie d'induction ou de déduction, mais immédiatement et par une intuition première, intellectuelle, qui constitue la connaissance absolue.

Nous voyons donc, au premier coup d'œil, que Schelling tenta de faire, à l'aide de l'intelligence, ce que Jacobi avait voulu faire à l'aide du sentiment, atteindre Dieu immédiatement. Seulement, comme l'absolu peut être objet de l'esprit, mais non objet du sentiment, Schelling s'éleva à une hauteur intellectuelle à laquelle Jacobi n'avait pu prétendre. Aussi le principe cherché, et immédiatement atteint, s'appela-t-il l'absolu dans le premier, tandis que, dans les prétentions plus modestes du second, et plus à la portée de tous, il prenait le nom de Dieu avec une teinte d'anthropomorphisme que Jacobi ne désavoue pas.

Ce que nous avons dit du point de vue de Jacobi, dans son rapport avec la recherche qui nous occupe, pourrait être opposé également à la philosophie de Schelling. Que ce

soit, en effet, par l'intelligence ou par le cœur que nous atteignions la cause universelle, dès que nous l'atteignons immédiatement, le procédé logique cessant, nous abandonnons à l'instant le rationalisme et la psychologie pour le mysticisme.

Mais toutes les parties de l'intelligence humaine se tiennent étroitement, et lorsqu'elle semble agir sur un objet par une de ses facultés, un esprit attentif ne tarde pas à découvrir le jeu plus caché, mais non moins réel des autres. Aussi Schelling est bien convaincu qu'il atteint immédiatement, intuitivement l'absolu... Il est cependant facile de voir que cette intuition prétendue n'est qu'une application rapide, il est vrai, mais logique du principe de raison ou de cause immanente qui agit sans doute à l'insu de l'auteur, mais qui n'en agit pas moins selon les règles nécessaires et les lois de la pensée. Il répète, en effet, fréquemment que les choses, en tant qu'elles sont en soi, sont en Dieu : que *la nature ne consiste que dans la contemplation divine réfléchie,* et en est un effet; qu'elle est l'émanation de toutes choses de Dieu et l'organe de Dieu, que chaque moment de la durée et tous les événements ne sont que des manifestations divines (1).

La tentative de Schelling, hardie et brillante, n'était cependant qu'une hypothèse, et l'accord qu'il prétendait mettre entre les deux termes opposés qu'il identifiait *à priori,* n'était donné ni par une logique sévère, ni par une psycho-

---

(1) Voir, pour les nombreux ouvrages de Schelling, les indications du manuel de Tennemann, t. 2, p. 294 de la traduction de M. Cousin.

logie fidèle. Hegel comprit quel était le côté faible de cette doctrine, et voulut suppléer à ce qui lui manquait. Mais il partit également d'une supposition vaine, et la marche qu'il suivit pour résoudre le problème posé par Schelling, donna naissance à un système original, il est vrai, et fortement lié dans toutes ses parties, mais, en même temps, contraire à l'expérience, et qui redoublait encore la confusion des deux termes au lieu d'en éclairer les rapports.

Toutefois, malgré ce système qui considère le développement logique-historique de la pensée humaine comme une série de transformations nécessaires, au terme desquelles seulement Dieu doit avoir conscience de lui-même, après les évolutions successives qu'il subit dans le temps; la question de l'existence de la cause première et immanente est traitée d'une manière remarquable, et sans que les aberrations de ce singulier génie y introduisent le moindre élément hypothétique ou hasardé.

Fidèle à son point de vue historique, Hegel fait remarquer que les preuves *cosmologique, téléologique* et *ontologique,* ont chacune apparu dans le temps déterminé, et il les élève à toute la portée que la réflexion peut y découvrir. Ainsi, la preuve *cosmologique* est la plus ancienne, la plus voisine de l'enfance des peuples; elle est fondée sur le rapport du contingent au nécessaire, et, dans ce passage d'un terme à l'autre, elle donne comme attributs de Dieu les notions d'être, d'infini, d'idéal, de substance, d'unité et de cause. Mais cet être nécessaire ne pouvant être limité ou déterminé par un autre, est, par une conséquence rigoureuse, l'être le plus libre, et par conséquent encore il ne peut réunir en lui ces deux termes contradictoires de liberté et de nécessité, qu'à la condition de

déterminer lui-même en lui-même cette nécessité, qui n'est d'ailleurs telle que dans son opposition avec la contingence des êtres passagers. L'*activité absolue,* à la fois substance et cause, est donc le dernier terme dans lequel se résolvent les données de la preuve *cosmologique.*

La preuve *téléologique* n'est que la continuation de la première. La considération des buts divers et du but général auxquels tendent les êtres, révèle une volonté intelligente; et comme le fait le plus immédiat, le seul universel que nous percevions dans les êtres, celui qui semble être le but unique de la création tout entière est la vie, la cause première se manifeste non-seulement comme intelligente, mais encore comme la vie des êtres, la vie absolue, l'*âme du monde:* tel est le résultat de la preuve *téléologique.*

Enfin, Hegel arrive à la preuve *ontologique,* et il la considère comme le faîte de l'édifice commencé par les deux premières. Les deux preuves précédentes ont présenté Dieu comme une activité absolue, intelligente, vivante; la preuve *ontologique* y ajoute l'idée d'être, de substance, ayant son individualité propre, la conscience de sa personnalité. Cette preuve devait nécessairement venir la dernière dans le développement normal de l'intelligence; elle devait, à plus forte raison, sembler telle au philosophe qui a établi que le terme ultérieur du mouvement qui s'accomplit en nous et hors de nous est Dieu ayant conscience de lui-même. Hegel s'empresse de reconnaître que cette phase des preuves de l'existence de Dieu appartient à Anselme, et il ajoute enfin, qu'elle devait paraître à cette époque et sortir du christianisme. Du reste, ces considérations sont les seules qui puissent être présentées ici; un plus long exposé rendrait indispensables des réflexions critiques trop étendues.

Nous dirons, cependant en peu de mots, que les preuves de l'existence de Dieu, considérées d'une manière générale, consistent, aux yeux de Hegel, dans l'*élévation de l'esprit humain vers Dieu*, et que s'occuper des preuves de l'existence de Dieu, c'est *chercher à savoir comment l'esprit s'élève vers celui qui est la pensée suprême,* mouvement qui a sa base nécessaire dans la nature de l'intelligence humaine, et se décompose sous la loi du temps dans les trois phases développées plus haut (1).

Avant l'apparition de la philosophie critique en Allemagne, l'évêque de Cloane, Berkeley, s'était appliqué à tirer de la doctrine des idées de Locke des conséquences favorables, à son insu, à un scepticisme que la subtilité aventureuse de Hume développa bientôt jusqu'à l'absurde. A la première invasion d'une philosophie qui compromettait la certitude des vérités chrétiennes, le docteur Samuel Clarke répondit par une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, qu'il considéra comme le *substratum*, la substance du temps et de l'espace qui en étaient les attributs les plus généraux (2). Cette idée, qui ne saurait supporter un examen quelque peu approfondi, paraît cependant avoir été partagée vers ce même temps par son compatriote et son maître Newton, qui l'a exprimée dans une phrase latine où la sublimité de la pensée permet à peine

(1) Hegel. Preuve de l'existence de Dieu. Appendice à la *Philosophie de la religion*. All.

(2) Clarke. *Démonstration de l'être et des attributs de Dieu*, en anglais. Londres, 1705 et 1706. Il existe une traduction française de ce livre.

de remarquer la barbarie de l'expression : « *Deus est æternus et infinitus, omnipotens et omnisciens, id est, durat ab æterno in æternum, et adest ab infinito in infinitum, omnia regit et omnia cognoscit quæ fiunt aut sciri possunt. Non est æternitas et infinitas, sed æternus et infinitus ; non est duratio et spatium, sed durat et adest ; durat semper, adest ubique, et existendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit* (1). »

La doctrine de Locke triompha surtout en France, mais amoindrie et souvent viciée par ses interprètes, d'Alembert, Condorcet, Lamétrie, la Rochefoucauld, etc. Le premier et le plus considérable d'entre eux, Condillac, sut la présenter avec une clarté séduisante, il est vrai, mais achetée souvent par le sacrifice de la profondeur et de l'exactitude. C'en fut assez pour les besoins philosophiques du XVIII[e] siècle.

En Angleterre, il n'en était pas de même. Les excès de Hume avaient appelé l'attention sur les principes de Locke, dont il se présentait comme le seul continuateur intelligent. L'école, écossaise et Reid son fondateur, remontèrent jusqu'à Locke, et attaquèrent le scepticisme de ses successeurs dans la doctrine des idées qui en était le principe. Ils s'adressèrent surtout au bon sens. Aussi Dugald-Steward, en donnant, dans sa *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme,* les preuves les plus usuelles de l'existence de Dieu et les plus à la portée de tous, ne s'éleva à aucune vue originale qui puisse occuper une place importante dans l'histoire de la philosophie.

---

(1) Newtonii *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, libr. ter. *Scholium generale.*

La doctrine de Reid et de Dugald-Steward trouva en France, au commencement de ce siècle, d'habiles et sévères interprètes. Leur enseignement, plus ferme et plus précis que l'exposition un peu diffuse des deux professeurs d'Édimbourg, en popularisa rapidement les sages écrits, et en opposa avec succès les principes aux dernières modifications du sensualisme de Condillac.

§ V.

Du point de vue logique. — Méthode de Krause. — Conclusion.

Quel que fût en lui-même l'enchaînement d'idées qui les conduisît à la croyance en Dieu, les philosophes qui précédèrent Kant, depuis la plus haute antiquité jusqu'à Leibnitz, présentèrent toujours leurs arguments sous une forme plus ou moins rapprochée du syllogisme ou de l'induction. Lors même qu'ils s'élevèrent quelquefois à leur insu à la connaissance du principe suprême, par une marche différente de ces deux procédés généraux de la logique, il est facile de voir qu'il y a au fond de leur pensée une majeure énoncée, ou admise sans être exprimée. Ainsi : Platon et Aristote partent du principe général, qu'il faut un moteur à tout mouvement qui se produit ; Anselme pose pour point de départ que toute chose qui n'a pas en soi la raison de son existence, doit nécessairement la trouver dans un être supérieur à elle; Descartes a donné à l'aperception immédiate du moi dans ces mots : *je pense, donc je suis,* la forme d'un enthymème que ses contemporains n'ont pas manqué de lui reprocher; Spinosa a

choisi la méthode géométrique ; Malebranche a commencé par établir que nous ne percevons les objets que par le secours des idées qui en sont les types éternels et immuables, et Leibnitz n'est pas resté étranger au procédé logique dans l'exposition des systèmes de la *Monadologie* et de l'*Harmonie préétablie*.

Sans doute, l'emploi de ces formes, limitées si nous les comparons au problème proposé, ne peut diminuer la valeur réelle des progrès que ces grands hommes ont fait faire à la philosophie; mais elles n'en ont pas moins décrit d'une manière incomplète et même fausse, la marche de l'intelligence dans cette recherche. Essayons de faire bien comprendre ce point.

Le raisonnement ou la forme syllogistique suppose toujours un principe général, soit évident par lui-même, soit devenu tel par démonstration, auquel on compare une seconde donnée, pour saisir entre ces deux termes un rapport de ressemblance ou de différence ; l'énoncé de ce rapport forme la conclusion. Il suffit de cette loi du raisonnement pour voir que le syllogisme, procédant du général au particulier, ne saurait nous conduire d'une manière rigoureuse à la connaissance de Dieu. Dieu est en effet la plus grande généralité possible ; il l'est substantiellement; il l'est aussi si nous le considérons comme principe abstrait et rationnel. Il l'est tellement dans ce dernier sens, que la langue même ne nous fournit, pour exprimer l'ensemble de ses facultés absolues, que le mot de Dieu, mot qui ne dérive d'aucun des attributs distincts de la puissance créatrice. Si nous disons en effet la cause suprême, le principe créateur, la justice éternelle, nous énonçons l'un ou l'autre de ces attributs; jamais leur ensemble

inconditionnel et infini. Ainsi, si nous partions de ce principe général qui est en effet une loi de notre esprit : *Tout fait ne saurait exister qu'en vertu d'une cause qui l'a précédé,* et que nous en tirions la conclusion suivante : que le monde que nous contemplons a une cause ou doit en avoir une, il en résulterait les conséquences que nous allons indiquer : la première, que la cause du monde serait moins générale que le principe général énoncé d'abord; elle serait un cas particulier, une application spéciale de la loi générale de causalité; elle ne saurait donc d'aucune manière nous conduire à la connaissance véritable de Dieu. La seconde, c'est que pour obtenir une généralité égale à celle dont nous sommes partis, il faut en revenir à la majeure, et que, dans ce cas, il n'y aurait qu'une double affirmation de la même chose, mais aucun raisonnement, partant aucune preuve. La troisième enfin, c'est qu'en supposant même la légitimité de ce retour à la majeure, en supposant qu'elle obtînt par là une valeur logique, nous arriverions, il est vrai, au Dieu cause, mais non en même temps au Dieu justice, au Dieu bonté, beauté, raison, etc.; nous n'arriverions par conséquent qu'à un attribut abstrait de Dieu, et non au Dieu complet, substantiel et infini. Il est donc évident que la forme syllogistique ne peut conduire à une preuve rigoureuse de l'existence de Dieu, parce que, dans ce cas, l'on affirme l'universel de l'universel, l'identique de l'identique, etc., ce qui ne saurait constituer un raisonnement. Voyons maintenant si l'induction proprement dite nous ouvrira une voie plus sûre.

Par une marche contraire à celle du syllogisme, l'induction s'élève du particulier au général. Elle part d'un fait ou de plusieurs faits qu'elle étudie, et essaye de pénétrer jusqu'à

la loi qui les régit. Au premier coup d'œil, cette ascension régulière de la pensée d'un fait particulier à un fait plus général, et d'une généralité inférieure à des généralités de plus en plus hautes, semble plus favorable à la démonstration de l'existence de Dieu. A l'examen, il reste évident qu'il n'en est rien. En effet, l'auxiliaire le plus sûr de l'induction, c'est l'analogie; c'est sur cette base que les sciences physiques et naturelles fondent leurs lois empiriques, assez souvent démenties plus tard par les progrès de l'expérience. Ainsi, un fait s'est produit plusieurs fois dans les mêmes circonstances; cette analogie porte l'observateur à induire qu'il y a un lien nécessaire, un rapport de coexistence inévitable entre l'un et les autres. Ce lien existe-t-il bien réellement? est-il celui-là même que l'on croit saisir?... Nul n'oserait l'affirmer.

L'induction est donc, de sa nature, destinée à interpréter l'expérience, mais le plus souvent avec timidité et en balbutiant; elle ne saurait ainsi fournir dans tous les cas à la pensée l'élément d'une conviction nécessaire et d'une connaissance certaine. Ceci est plus sensible encore quand il est question de Dieu; car comment l'induction pourrait-elle faire sortir d'un fait ou de mille faits particuliers et contingents la connaissance du général et de l'immanent? Quelle analogie peut-il y avoir entre le relatif et l'absolu, le fini et l'infini, le mortel et l'immortel, le changeant et l'immuable, etc.? Ajoutons encore que quand les résultats de l'induction porteraient un caractère de rigueur et de nécessité qu'ils n'ont pas, la cause ou la loi auxquelles nous parviendrions par ce moyen n'en seraient pas moins une cause et une loi particulières et contingentes, déterminées dans ces conditions par la contingence du fait observé, ce fait fût-il l'ensemble même de l'univers.

Ces considérations ou d'autres considérations analogues n'échappèrent pas à Kant. Il prit successivement, comme nous l'avons vu, les preuves *cosmologique, ontologique* et *téléologique*, mit au jour ce qu'elles ont d'incomplet, fit ressortir les paralogismes qu'elles contiennent, et l'illégitimité de certaines conclusions qui en font partie. S'il essaya sans succès de démontrer à son tour l'existence de Dieu dans la preuve que nous avons résumée plus haut, il n'en resta que plus évident que les recherches sur cette question étaient insuffisantes, et la méthode suivie jusqu'alors défectueuse. La connaissance du principe suprême ne pouvant être obtenue comme la conséquence d'un syllogisme, ni saisie tout entière par une induction nécessairement trop restreinte, Jacobi appela le sentiment à son aide, et prétendit percevoir de cette manière Dieu lui-même, sous la forme et dans la mesure où il lui plaît d'être connu de l'homme; tandis que Schelling s'élevait immédiatement par l'intelligence à la connaissance de l'absolu, d'où il descendait ensuite dans la région des choses créées. Évidemment, après la critique de Kant, il fallait atteindre Dieu *à priori,* et, comme il n'y a en nous que deux facultés auxquelles on puisse attribuer cette connaissance : le sentiment et l'intelligence; il n'y avait que deux systèmes possibles : l'un, appuyé sur l'intelligence; l'autre, sur le sentiment. C'est ce qui arriva en effet, et en ce point nous ne pouvons manquer d'admirer la loi de développement rigoureux qui gouverne l'intelligence humaine, et qui la force de procéder avec toute la sévérité de la logique.

La perception *à priori* de Dieu par l'intelligence, telle que la présentait Schelling, ne satisfaisait cependant pas encore les esprits rigoureux, et rendait nécessaire quelque nou-

vel élément qui la légitimât ou l'expliquât. Il répugne en effet au bon sens et à l'expérience, d'admettre que nous atteignons la connaissance de l'absolu d'une manière immédiate et nécessaire, et il devient indispensable à tout système qui veut établir la base sur laquelle il s'appuie, de bien décrire le procédé suivi par l'esprit dans sa marche vers la connaissance de Dieu, procédé compris, soumis à la réflexion, analysé dans la pensée du philosophe et de l'homme éclairé; confus, indécis, instinctif et sans conscience de lui-même, mais existant et atteignant son but dans l'homme grossier et ignorant.

C'est à ce point de maturité que la question a été saisie et profondément examinée par le dernier des philosophes de l'Allemagne, *Charles Christian Frédéric Krause,* professeur à Goëttingue, mort il y a très-peu d'années. La solution du problème de l'existence de Dieu lui paraissant, comme à ses prédécesseurs, en dehors de la portée du raisonnement et de l'induction, et d'ailleurs la perception immédiate de l'absolu demeurant à ses yeux un effort excessif de la pensée, un mouvement impossible quand on ne tient point compte de l'intervalle et des points d'arrêt nécessaires, il a cherché dans une psychologie plus complète et plus rigoureuse les éléments de cette marche ascendante de la pensée, les degrés divers de cette échelle mystérieuse que l'esprit parcourt à son insu pour arriver jusqu'à son auteur.

La méthode de Krause, principalement psychologique, se compose de deux parties : énumération et définition des notions ou catégories qui dictent à l'esprit ses jugements, sous l'action immédiate de l'expérience et de la contemplation des êtres; exposition du jeu et du mécanisme de ces divers éléments. Ce philosophe part, en effet, de l'observation du

moi. Après avoir constaté quelles sont les facultés fondamentales de l'esprit, et déterminé rigoureusement leurs caractères respectifs, il les étudie dans leur mode d'action et d'application.

En examinant la manière dont elles s'exercent sur les données tant intellectuelles que sensibles attestées par la conscience, il dégage successivement du fait complexe de la connaissance les éléments primitifs intellectuels fournis par l'esprit lui-même, et les éléments sensibles qui n'arrivent à l'aperception de la conscience qu'à la condition d'être saisis et assimilés par le premier. En poursuivant cette voie, Krause constate l'existence d'un ordre de notions (*catégories*) ou de conceptions qui s'élèvent, par leur universalité, au-dessus des faits et êtres particuliers existant dans le temps et l'espace, et qui, tout en trouvant leur application dans le monde sensible, n'en dérivent pas et sont, au contraire, données primitivement dans l'intelligence, comme notions premières, simples et indécomposables, éléments de toute connaissance.

Arrivé à ce point, Krause analyse en détail et dans un ordre méthodique les notions générales, telles que les idées d'*être,* de *substance,* de *qualité,* de *rapport,* de *rapport de cause à effet,* de *possibilité,* de *réalité,* de *fini,* d'*infini,* de *raison,* etc., dont l'esprit se sert sans cesse sans les comprendre dans leur ordre logique. Après avoir ensuite appliqué ces notions aux divers ordres des choses, et distingué, au moyen des principes de *cause* et de *raison,* d'après lesquels se rangent nécessairement, dans des catégories diverses, les effets et les êtres qui se présentent sous des caractères essentiellement différents ; il résume tout ce qui existe en particulier dans le monde en deux vastes ensembles : *la nature*

et l'esprit, et constate que l'esprit ne saurait s'expliquer par la nature, ni la nature par l'esprit, malgré les rapports nombreux qui les unissent. Reste à déterminer les caractères généraux de ces deux sortes d'êtres.

La nature se présente à ses yeux comme revêtue avant tout du caractère de totalité; l'esprit, de celui de spontanéité; il les décrit ainsi : « Le caractère de totalité domine en effet et se manifeste partout dans la nature; car tout ce qu'elle renferme dans son vaste sein est déterminé et formé à la fois, dans un ensemble de temps, d'espace et de force. La nature forme au même moment, et par une même action créatrice, le soleil comme le grain de sable, la mer et chaque goutte d'eau, tout enfin dans une œuvre totale et unique; tout en rapport avec tout, toutes choses enchaînées et rigoureusement dépendantes l'une de l'autre. Dans l'esprit, cet enchaînement n'existe pas, parce que la spontanéité, l'indépendance et la liberté prédominent en lui. De plus, dans la nature, tout n'est pas seulement formé à la fois, ensemble, mais chaque être particulier, chaque corps est déterminé en même temps dans toutes ses parties; la nature en développe bien une ou plusieurs d'une manière prédominante, mais jamais d'une manière isolée; elle ne saurait, par exemple, former une tête sans les autres parties du corps; c'est l'être entier qui est développé et déterminé dans tous les éléments qui le composent. Dans la seule feuille d'un arbre, il y a encore mille détails qui sont déterminés simultanément à l'arbre entier. Dans l'esprit, une pareille détermination complète de tout son intérieur n'existe pas. Il peut développer une partie de son être isolément, laisser sans culture les autres; ce qui est impossible à la nature. Nous voyons donc

que la nature se présente sous le caractère de la totalité, c'est-à-dire, de l'enchaînement, de la continuité et de la détermination entière de toutes les parties dans leur ensemble.

« Quand nous considérons, d'un autre côté, la vie de l'esprit, nous rencontrons le caractère tout opposé. Tout se manifeste ici sous celui de spontanéité... C'est par là que l'esprit est principalement ce qu'il est. Ce qu'il a acquis par sa spontanéité est sa propriété la plus durable. Il ne va pas croissant comme une plante, qui, déterminée et formée par les procédés généraux de la nature, reçoit presque passivement les influences du dehors. Dans le monde spirituel existent aussi des procédés généraux, des forces fondamentales, facultés générales qui se trouvent dans chaque esprit; mais ces facultés portent dans leur activité un tout autre caractère; au lieu de former un ensemble bien enchaîné, comme les forces de la nature, elles sont plus indépendantes l'une de l'autre, et l'une peut être cultivée sans l'autre. Les procédés de la nature forment une totalité; ils s'imposent comme telle à chaque être particulier, qui par là est déterminé dans toutes ses parties. Mais l'esprit peut commencer à cultiver une partie et l'abandonner ensuite; il peut développer son intelligence sans développer son sentiment et sa volonté, et passer subitement d'une culture à une autre. La nature, au contraire, prend toujours un être dans sa totalité et le conduit ainsi jusqu'à la fin. Rien ne se trouve brisé, séparé, isolé en elle; chaque objet qu'elle forme est un tout dont les parties sont organiquement liées. L'esprit, par sa spontanéité, peut tout rendre spontané, tout séparer, tout isoler, peut mettre toutes les parties en opposition l'une avec l'autre. C'est aussi à cause de cette spontanéité que l'esprit peut encore

concevoir toute chose séparément, en elle-même, et négliger ses rapports avec les autres objets. Mais c'est aussi en concevant les choses isolément qu'il peut tomber dans l'erreur, qui naît principalement des vues exclusives. La nature ne se trompe pas de cette manière. L'ensemble dominant nécessairement la partie, tout en elle reste dans les rapports de subordination et de coordination; mais l'esprit peut, à l'aide des parties qu'il a séparées, exécuter les plus singulières combinaisons; il peut imaginer des êtres qui ne sauraient jamais exister dans la nature, concevoir même la vie allant dans le sens contraire au progrès naturel, ce qu'il serait à la nature impossible de réaliser. Dans la nature, tout est dans un enchaînement rigoureux. L'esprit ne connaît pas cet enchaînement nécessaire et cette continuité; il peut cesser une œuvre aussitôt qu'il le veut, se transporter immédiatement d'une pensée à une autre, prendre une nouvelle résolution, et tout ceci par son caractère de spontanéité. La spontanéité est ainsi la raison de sa liberté; car la liberté consiste précisément dans le pouvoir de commencer immédiatement une série d'actes qui n'ont pas leur raison dans ceux qui précèdent. Au contraire, quand la nature a commencé une œuvre, elle doit l'achever en formant un tout complet. L'esprit n'obéit qu'à l'impulsion de sa spontanéité. C'est ce caractère qui constitue la liberté (1). »

---

(1) *Cours de psychologie*, par Ahrens, t. II, pag. 189 et suiv. M. Ahrens, aujourd'hui professeur de philosophie à l'Université libre de Bruxelles, est un des représentants les plus éclairés de la philosophie de Krause.

Ainsi, spontanéité et totalité, tels sont, aux yeux de Krause, les deux caractères les plus généraux sous lesquels se présentent l'esprit et la nature. Mais ni la spontanéité ne se résout dans la totalité, ni la totalité dans la spontanéité, ni l'une ni l'autre ne domine ou n'enferme la notion opposée. Si l'on admettait que la nature a pu se créer elle-même avec son caractère de totalité, et l'esprit avec son caractère de spontanéité, le problème s'éloignerait encore davantage de sa solution. On arriverait en effet à un dualisme un peu moins grossier, il est vrai, que celui de l'antiquité, mais également insoutenable.

Parvenu à ces deux caractères généraux, l'esprit s'arrête. Non-seulement il ne peut les résoudre l'un dans l'autre, mais aucun, pris en particulier, ne s'expliquant par lui-même, chacun d'eux sollicite l'intelligence de s'élever au-dessus de lui. La totalité de la nature est une totalité finie; les êtres qu'elle caractérise sont limités, circonscrits, et ne sauraient être leur raison à eux-mêmes. Cette totalité subalterne ne peut donc se résoudre que dans une totalité supérieure, et ici intervient la notion d'infini, seule totalité véritable qui les renferme toutes, et dont la totalité générale de la nature et les totalités partielles qu'elle renferme ne sont que de faibles images. D'un autre côté, la spontanéité que nous découvrons dans l'esprit est bien telle sans doute par rapport aux actes qu'elle produit, mais elle est également restreinte, se montre sous un caractère particulier et ne produit à la fois qu'une série individuelle d'actes. La pensée éprouve donc le besoin de pénétrer plus avant. Ce caractère, qui consiste à ne dépendre que de soi-même et que nous saisissons dans la spontanéité, qui la constitue ce qu'elle est, se retrouve à un degré plus élevé dans la notion d'*absolu*, qui

se présente à l'intelligence à cette période de sa marche. L'esprit y passe nécessairement.

Ainsi, par un mouvement d'ascension régulier dans lequel la notion supérieure se montre toujours et nécessairement à travers, en quelque sorte, la notion inférieure, nous venons de résoudre la totalité et la spontanéité dans l'infini et l'absolu. Mais indépendamment de ces deux caractères, la nature et l'esprit présentent une *communauté* de vie, une *union* intime, dont la raison ne saurait se trouver dans l'un ou dans l'autre de ces deux termes. Il faut la chercher dans un être supérieur, principe à la fois de l'un et de l'autre, être infiniment absolu et absolument infini. Ici donc, dans la méthode de Krause, intervient la notion d'unité, applicable seulement alors, parce qu'en elle se réunissent sans difficulté les notions d'absolu et d'infini. Avec la notion d'unité apparaissent celles de substantialité, d'être, d'inconditionnel et d'autres encore; car Krause n'en reste pas là, et il expose de la même manière, comme corrélatifs rigoureux, les attributs divins. Il insiste en particulier sur la personnalité divine, distincte, et ayant conscience d'elle-même. Il établit sur une base solide, avec plus de force et d'importance qu'aucun des systèmes précédents, ce point dont la portée philosophique ne paraît pas avoir été suffisamment mise en lumière jusqu'à ce jour, et qui tranche sans réserve la question du panthéisme.

L'analyse rigoureuse des notions de *possibilité* et de *réalité* conduit Krause à ce résultat, que l'être absolu, tel que la pensée le conçoit, n'est pas seulement possible, mais existe réellement. Cette question même ne peut plus être soulevée, car elle suppose la distinction entre la possibilité et la réalité. Or l'être suprême, conçu comme renfermant l'essence de

tout ce qui est possible et réel, est au-dessus de cette distinction, qui ne saurait avoir lieu que dans le domaine des choses finies. Il est ainsi facile de voir, par tout ce que nous avons dit, que la méthode de Krause reste étrangère aux procédés logiques du syllogisme et de l'induction, et qu'elle consiste à ouvrir, pour ainsi dire, chacune des notions fondamentales de l'intelligence, et à voir tout ce qu'elle contient. C'est donc une intuition véritable, mais une intuition intellectuelle, rendue plus facile et plus complète par le travail psychologique (1).

Cette preuve de l'existence de Dieu, que nous venons de présenter d'une manière trop résumée peut-être, telle qu'elle résulte des travaux psychologiques de Krause, n'est, jusqu'à ce jour, qu'incomplétement entrée dans le domaine de la discussion. Elle n'a, par conséquent, pas encore subi l'épreuve de laquelle seule toute doctrine philosophique reçoit sa sanction, et qui lui assigne la place qu'elle doit occuper dans l'histoire des progrès de la réflexion humaine. Elle n'a pas été soumise à cette polémique salutaire, qui conduit les divers éléments d'un système à leur plus haut degré de clarté, et les dépouille de ce qu'une conception nouvelle, ou une marche insolite, inspirent de défiance au premier aspect. Nous avons dû cependant terminer par elle les recherches que nous avions entreprises, parce que, si les détails laissent à désirer quelques développements encore, ou se prêtent à des objections ultérieures, la méthode n'en est pas moins fortement caractérisée dans la différence qui la sépare

---

(1) Voy. Cours de psychologie d'Ahrens, t. II, leçons 10, 11 et 12.

de celles qui ont précédé, et fournit à l'étude un point d'appui et une direction nouvelle.

D'ailleurs, la marche analytique et psychologique de Krause développe d'une manière particulière la notion de raison, telle que nous l'avons décrite à la fin de notre premier mémoire. Elle la montre comme l'intermédiaire véritable entre les systèmes embarrassés ou timides, qui n'osent franchir les limites de l'expérience, et les élans hardis ou le procédé peu sévère, par lesquels le mysticisme atteint la raison absolue de toute chose. Si, d'une part, elle montre comme incomplète, et, en partie illégitime, la méthode du syllogisme et de l'induction; d'une autre, elle reproduit l'aperception *à priori* de Platon, la vision de Malebranche, la contemplation intellectuelle de Schelling, mais en les corrigeant et les expliquant. Dans cette philosophie, en effet, l'esprit n'arrive pas à la connaissance du principe éternel, en vertu d'une conclusion stérile, ou d'une induction hasardée; il atteint directement, comme les philosophes cités plus haut, mais non comme eux immédiatement, l'objet de sa recherche. Platon, Malebranche et Schelling se sont bornés à marquer le point de départ de l'esprit et son point d'arrivée; Krause, plus rigoureux, a étudié les points intermédiaires dans leur distance et leur subordination naturelles. Platon, Malebranche, Schelling ont franchi d'un seul coup l'espace qui sépare l'âme humaine de son auteur; Krause, plus scrupuleux, a marqué les lieux de repos et les degrés divers de cette ascension aussi réelle que mystérieuse.

Il est donc rendu évident, par les recherches de ces hommes supérieurs, que, dans la question fondamentale de l'existence de Dieu, l'esprit humain ne part pas d'un prin-

cipe général, pour en tirer des conséquences particulières; qu'au contraire, il arrive comme à un terme ultérieur, à l'être le plus général, à l'être absolu. Il est évident que cette marche lui est imposée par la constitution même et les lois de la pensée; que chez tous les hommes, à quelque degré qu'ils se trouvent de culture intellectuelle ou de grossière ignorance, l'intelligence opère de la même manière et atteint les mêmes résultats; mais que le petit nombre seul se rend compte de ce travail de l'esprit, tandis qu'il demeure, dans la multitude, à l'état d'instinct; instinct le plus souvent passionné, et qui ne se purifie qu'à la lumière que la société puise dans l'étude de la philosophie.

Telle nous paraît avoir été la marche de l'esprit humain, non pour acquérir l'idée de Dieu qu'il a possédée dès le premier jour, mais pour se légitimer à lui-même cette croyance, et pour parvenir à la concevoir dans toute la pureté qu'il est capable d'y saisir. Sa condition, sous ce rapport, se trouve ainsi parfaitement déterminée : un fait général, universel, la foi en une providence suprême, garantit à l'humanité la sécurité de ses croyances et l'accomplissement de ses destinées. A ce fait universel et nécessaire s'applique la philosophie, pour y porter une lumière nouvelle et toujours croissante, obscurcie sans doute quelquefois, mais qui sort toujours plus vive des ténèbres qui l'ont un instant voilée.

Il ne faut pas s'étonner qu'aux yeux de celui qui n'a porté qu'une attention peu persévérante sur les preuves successivement produites en faveur de l'existence de Dieu, l'esprit humain paraisse s'être partagé en mille contradictions, mille systèmes qui se détruisent les uns les autres. La loi

qui régit ce grand mouvement de la pensée humaine ne saurait être connue dans son ensemble avant son entier accomplissement. Nous avons cependant, à un examen plus réfléchi, entrevu une marche plus régulière, un enchaînement qu'il est difficile de méconnaître. Les différents systèmes nous ont paru, non se heurter sans ordre les uns les autres, naître au hasard et disparaître de même, mais se produire, au contraire, par le besoin de se compléter, provoqués par ce qui manquait aux systèmes précédents. L'erreur elle-même et ses conséquences inévitables se sont souvent présentées à nous comme les causes d'effets ultérieurs, sources à leur tour de vérités nouvelles.

Depuis Pythagore jusqu'à nos jours, la notion de raison nous a paru dominer la question, et la philosophie semble n'avoir eu d'autre soin que de l'analyser de plus en plus, de pénétrer jusqu'à ses éléments les plus cachés. Platon la rencontre à l'origine même de la théorie des idées, Aristote explique par elle le principe du mouvement. Abandonnée d'abord par l'école d'Alexandrie pour l'intuition immédiate, elle reparaît dans Proclus, dernier représentant du néoplatonisme. Saint Augustin l'indique en passant, et Anselme lui donne un développement dont la clarté et la vigueur déterminent définitivement sa place. Elle se montre clairement sous la doctrine des réalistes, sans qu'on puisse dire que les nominaux la rejettent. Descartes la renouvelle en renouvelant l'argument d'Anselme, et si Malebranche la dissimule sous l'aperception directe du monde intelligible, Spinosa distingue formellement la cause passagère de la cause immanente ou de la raison des choses. Après les travaux critiques de Kant, et le système de Jacobi et de Schelling, elle est analysée par

Krause, et devient sous cette forme le complément et l'interprète indispensable de la *contemplation intellectuelle* (1). Les travaux psychologiques de ce dernier philosophe ne sont pas, sans doute, le dernier mot sur cette importante question, mais on peut croire qu'ils ont tracé pour longtemps encore le cercle dans lequel s'exerceront désormais les esprits.

Il ne faut pas toutefois se tromper sur la nature de ce progrès. Il n'existe réel et sûr que dans un petit nombre d'esprits élevés, d'où il se réfléchit, à divers degrés, sur les intelligences placées au-dessous d'eux. La notion instinctive de cause reste, aux époques les plus avancées même, en possession de la multitude toujours enfant, et qui, dans l'ensemble de l'humanité, représente la réflexion naissant à peine; tandis que la notion de raison, approfondie successivement, comme nous l'avons vu, par les esprits les plus éminents, développe et éclaire de plus en plus la croyance d'abord purement instinctive. Occupés de l'étude et de l'histoire de la notion de raison, il n'entrait point dans l'objet que nous nous proposions, de montrer toutes les conséquences de celle de cause. La portée de ces deux notions est en effet très-diverse; la seconde dispose l'esprit à l'idolâtrie, ou, tout au moins, à un anthropomorphisme nécessairement étroit et passionné, tandis que la première l'arrache à ces images grossières et trompeuses, pour l'élever à une contemplation plus pure, à l'adoration en esprit et en vérité.

---

(1) Manuel de Tennemann, t. II, p. 294 et suiv. — Manuel de l'histoire de la philosophie de Rixner. All. t. III, p. 368 et suiv.

Ces deux éléments fournis par la psychologie se trouvent à la fois dans l'esprit de l'homme individuel comme dans l'humanité considérée dans son ensemble. Partout unis à des degrés divers, l'examen en est de la plus haute importance, et leurs rapports mutuels intéressent non-seulement le philosophe, mais encore l'homme d'État. Si la conception de Dieu comme être inconditionnel et absolu est la plus élevée et la seule véritable; d'un autre côté, celle qui prête au principe suprême les facultés, les vertus et trop souvent les passions de l'homme, est trop fortement empreinte dans l'histoire de la société, pour qu'elle ne mérite pas une étude approfondie. Moins abstraite, elle est par cela même plus sociale, car elle constitue la vie religieuse de la multitude, aux progrès de laquelle ne saurait rester indifférent aucun des amis de l'humanité. Après avoir décrit dans ces deux mémoires la marche suivie par l'intelligence pour s'élever à la conception pure de la raison des choses, ce serait un complément nécessaire et un corrélatif naturel, que d'étudier la conception anthropomorphite, de déterminer ses rapports avec la première dont elle reçoit sa sanction et sa force, et d'établir quelles modifications heureuses elle en peut recevoir, dans la mesure des lumières que comportent les diverses époques de civilisation.

Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.

INSTITUT ROYAL DE FRANCE.

MÉMOIRE

SUR

LA NOTION DE DIEU

DANS SES RAPPORTS

AVEC L'IMAGINATION ET LA SENSIBILITÉ,

PAR M. BOUCHITTÉ,

Lu dans les séances des 2, 16, 23 juillet et 6 août 1842.

Extrait du tome II des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques (savants étrangers).



PARIS,

TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT, RUE JACOB, 56.

1846.

INSTITUT ROYAL DE FRANCE.

MÉMOIRE

SUR

LA NOTION DE DIEU

DANS SES RAPPORTS

AVEC L'IMAGINATION ET LA SENSIBILITÉ,

PAR M. BOUCHITTÉ,

Lu dans les séances des 2, 16, 23 juillet et 6 août 1842.

Extrait du tome II des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques (savants étrangers).

PREMIÈRE PARTIE.

FAITS PSYCHOLOGIQUES.

Dans deux mémoires qui ont obtenu le suffrage de l'Académie (1), nous avons exposé par quelle marche l'esprit humain s'élève, de l'idée confuse, incomplète, mais certaine, d'une cause première, à la conception réelle de Dieu, consi-

(1) Mémoires des savants étrangers, t. Ier.

déré dans son essence inconditionnelle et absolue. Nous avons montré que l'intelligence atteint ce terme, par la loi qui dirige l'action des facultés et des notions qui la constituent; qu'elle ne l'atteint point comme le fruit d'une découverte soudaine, moins encore comme une vérité admise par les uns, rejetée par les autres; qu'au contraire, la croyance en Dieu se développe régulièrement, naturellement, qu'elle se montre à l'esprit réfléchi comme une transformation nécessaire, inévitable, d'idées qui se retrouvent dans tous les hommes, et dans lesquelles nous sommes forcés de voir les conditions, les éléments même de notre organisation intellectuelle.

La philosophie, frappée des attributs finis, temporels, contingents, relatifs, de l'univers et de l'homme, ne les conçoit pas comme portant en eux-mêmes la raison de leur existence. Dirigée par les lois et les notions que nous avons décrites, elle s'élève jusqu'au principe suprême, et lui attribue au contraire une existence libre par excellence; elle nomme cette existence absolue. Celle-ci se trouve ainsi caractérisée par un seul mot, qui implique l'absence de toute considération particulière des conditions qui constituent la détermination propre des êtres créés. Infini, éternel, tandis que la créature est finie dans l'espace et limitée dans la durée, le principe suprême est par-dessus tout absolu, c'est-à-dire, qu'il ne puise son existence qu'en lui-même, et ne doit son origine qu'à lui. Il est toutefois nécessaire de remarquer que ces attributs, *infini*, *immuable*, etc., ne s'expriment sous forme négative qu'au point de vue de l'homme; car, dans la réalité, ils sont l'affirmation première et par excellence.

L'esprit s'élève, nous l'avons vu, à cette conception. Il

atteint sûrement ce but dernier de ses efforts, et dès lors il en peut faire le principe de toute sa science, la base de toutes ses convictions. Seulement, forcé, par la nature du travail intellectuel, de renoncer à revêtir cet être de formes qui répugnent à son essence absolue, il le saisit, à ce moment, uniquement comme un principe abstrait; et ce n'est que plus tard, qu'entraîné par d'impérieux instincts, il le fait descendre à des idées moins pures, et jusqu'à des formes peu dignes de lui. La notion d'absolu est exclusivement, il est vrai, du domaine de l'intelligence; par son essence, elle échappe à l'imagination et à la sensibilité. Mais ces facultés agissent à leur tour dans la croyance; et lorsqu'il nous arrive de faire passer à l'état concret les attributs divins, nous empruntons alors, presque toujours sans réflexion, à la nature et à l'homme, parmi les images les plus familières, celles qui peignent le moins incomplétement l'idée que nous voulons exprimer. L'éternité se présente en ce moment à l'esprit, comme un temps auquel s'ajoutent nécessairement d'autres temps, l'infini comme un espace sans bornes, l'absolu comme une immense et vague puissance, perdue au milieu d'une nuit impénétrable. La pensée serait en contradiction avec elle-même, si elle donnait un commencement à l'être absolu; l'imagination est toujours tentée de lui en supposer un, dût-elle le reculer le plus loin possible.

Il y a donc une opposition réelle entre l'idée absolue que la pensée pure atteint dans son effort le plus élevé, et la conception de Dieu la plus ordinaire, telle qu'elle se présente, modifiée naturellement par l'imagination et la sensibilité, facultés qui agissent plus habituellement dans l'homme, auxquelles il cède plus facilement, plus volontiers et comme à

son insu. L'observation psychologique ne laisse aucun doute à cet égard, et il est facile de s'en assurer par l'étude des phénomènes de la conscience individuelle, comparés à ceux qui s'accomplissent dans l'histoire de l'humanité.

Nous avons fait remarquer, dans nos précédents mémoires, que la connaissance de Dieu est universelle; qu'elle se découvre dans tous les hommes, de quelque degré d'intelligence qu'ils soient doués; qu'elle appartient à tous les âges, à toutes les phases de la vie. Uniquement occupés de la notion abstraite, nous n'avons pas dû porter notre attention sur la forme la plus générale, ou sur les formes particulières et multiples dont elle se revêt le plus souvent; il est nécessaire de combler cette lacune. Au plus rapide examen de nous-mêmes, à l'aperçu le plus sommaire de l'histoire, l'homme se montre attribuant à Dieu les sentiments, les affections, les fonctions intelligentes, les passions même qu'il trouve dans sa propre nature. Nous voyons, il est vrai, qu'il les exalte le plus souvent, les purifie quelquefois, leur imprime un caractère de perfection, d'infini, d'éternité, puisé dans la notion du principe inconditionnel et absolu, qui se révèle dans le fond le plus intime de son être. Quoi qu'il en soit, la notion de Dieu ne demeure pas parfaitement pure dans l'esprit de l'homme; elle y participe à des degrés divers, 1° de la conception absolue; 2° des formes intellectuelles, morales, physiques même, dont la connaissance nous est fournie par notre nature. Mais, pour faire sortir de ce premier aperçu les conséquences que nous nous proposons de développer, il faut en soumettre les éléments divers à une étude rigoureuse et méthodique.

Cet instinct de l'homme, cette influence inévitable de la

nature de ses facultés sur les formes de sa croyance, ressortiront avec plus de force de l'observation, si, au lieu de prendre nos exemples dans la multitude, de la part de laquelle des aberrations de ce genre n'ont rien qui doive nous surprendre, nous choisissons pour objet de notre étude l'homme éclairé, le philosophe, chez lequel il semble que la culture de l'esprit a dû faire disparaître de bonne heure les illusions d'un culte superstitieux.

Or, l'histoire de la philosophie nous apprend non-seulement que les hommes qui, dans tous les temps, recherchèrent les principes des choses, ont exprimé l'idée de Dieu par des images empruntées aux actes ou aux sentiments humains, mais que grand nombre d'entre eux en ont plus encore abaissé la dignité, l'ont enveloppé sous la forme d'un principe physique, d'une force matérielle agissant à la manière de la végétation ou des autres principes actifs de la nature, dans les étroites limites de l'espace et du temps, au point que l'anthropomorphisme (1) lui-même dut être regardé comme un progrès. Si, laissant de côté ces premiers efforts d'une réflexion peu exercée, nous passons aux hommes supérieurs dont la doctrine fait encore autorité de nos jours, nous trouverons, bien que plus rares et moins grossiers, les vestiges de la même tendance. Dans quelques passages de ses écrits, Platon s'exprime sur la nature divine d'une manière irrépro-

---

(1) Nous devons prévenir que, dans toute l'étendue de ce mémoire, nous entendons par le mot d'anthropomorphisme, non-seulement l'habitude de l'esprit qui prête à Dieu la forme intellectuelle humaine, mais celle qui lui prête des formes naturelles ; aussi bien, par exemple, le naturalisme des adorateurs du feu, que l'anthropomorphisme polythéiste des Grecs.

chable, digne à la fois du philosophe qui s'adresse à des disciples choisis, et de l'objet qu'il veut leur faire connaître (1); mais il sort quelquefois du sanctuaire de la pure métaphysique; et, qu'il considère Dieu comme juge des hommes, ou comme organisateur de la matière et du monde, l'expression des opérations humaines analogues reparaît involontairement sous sa plume (2). On rencontre dans Aristote moins de ces images sensibles mêlées à l'expression de la pensée philosophique; ce caractère de ses écrits est dû surtout à la nature du style de ce philosophe, et à sa précision abstraite qui exclut l'imagination. Toutefois, quoique moins fréquentes, on y trouve encore des traces de cette inévitable influence (3). L'épicuréisme, le stoïcisme et la nouvelle Académie ne tentèrent pas même de se dégager de ces voiles. Épicure attribua aux dieux la forme humaine, à peu près matérielle (4), et Carnéade ne réfuta cette grossière théologie qu'en doutant du principe suprême, auquel il n'accorde que la vraisemblance, et qu'il revêt d'ailleurs de formes anthropomorphites (5), lorsqu'il penche pour l'admettre. Quant aux stoïciens, leur panthéisme incomplet a plus d'une fois emprunté son expression à l'anthropomorphisme mythologique (6).

Le mysticisme semble au premier coup d'œil devoir se

---

(1) Dialogues, *passim*, et en particulier le *Timée*. Voir surtout Proclus.

(2) OEuvres de Platon, *passim*; entre autres, *Apologie de Socrate*, *Lois*, *République*. On trouve dans ce dernier ouvrage des exemples des deux cas.

(3) *De mor.*, liv. VII, c. 15.

(4) *De natura deorum*, lib. I.

(5) *Id.*, *ibid.*, lib. I.

(6) *Id.*, *ibid.*

dégager de ces liens étroits, infidèles ou injurieuses expressions de la majesté divine. Cependant, par une contradiction qu'il n'est pas impossible d'expliquer (1), aucune philosophie ne parle plus par métaphores, par comparaisons, par images; aucune ne fait d'emprunts plus fréquents à la nature, à l'homme; aucune ne montre plus de prédilection pour la langue peu rigoureuse de la poésie. On en trouve de nombreux exemples dans les prophètes, dans l'école d'Alexandrie elle-même, et dans les mystiques modernes, tels que le cordonnier allemand Jacob Bœhme, et le métallurgiste suédois Emmanuel de Swedenborg (2).

Nous montrerons plus tard ce qu'il y a de particulier dans l'anthropomorphisme, par lequel le christianisme modifia si profondément l'état de la pensée religieuse à son avénement. Dans ses rapports avec la philosophie, il se rattacha successivement à Platon et Aristote; mais l'élément anthropomorphite de la religion du Dieu fait homme domina ce qui avait échappé d'analogue au génie de ces deux Grecs célèbres, et l'éleva à la dignité d'une doctrine révélée. Quant à la philosophie du

---

(1) Le mystique tend toujours à vivre dans un autre monde, le plus souvent fantastique. Mais son imagination, encore qu'elle puisse les combiner diversement, ne peut cependant créer d'autres formes que celles que le monde matériel lui révèle.

(2) Plotin a souvent recours à des images. — Les ouvrages de Swedenborg ne sont que le récit de visions continuelles. — Bœhme met à contribution les images de toute espèce pour exprimer sa pensée. — Dans ses recherches précieuses sur la cabale, p. 144, M. Franck a remarqué justement « que le mysticisme, en quelque temps, et sous quelque forme qu'il se manifeste, attache une importance sans mesure à tout ce qui peut représenter au dehors les actes de l'intelligence. »

moyen âge, elle est étroitement liée à la théologie catholique, et il sera temps, lorsque nous parlerons de celle-ci, d'indiquer ceux de ses traits principaux qui se rapportent à la question qui nous occupe.

Si quelque chose démontre jusqu'à quel point la conception anthropomorphite est naturelle à l'esprit humain, c'est, sans contredit, le caractère de la réaction qui commencée contre l'autorité pontificale vers la fin du XVe siècle, éclata dans toute sa force contre le christianisme lui-même, sous la plume des écrivains du XVIIIe. On ne saurait douter qu'elle n'ait été provoquée en grande partie par le spectacle affligeant des superstitions grossières auxquelles l'instinct de la multitude était souvent descendu, malgré l'Église, impuissante à redresser complétement des aberrations qui s'expliquent par la nature de l'esprit et du cœur humains. Le moment était favorable à la philosophie pour ramener les intelligences à la notion pure du principe suprême; c'était en quelque sorte un engagement qu'elle prenait; elle laissa néanmoins échapper l'occasion, et ne répondit que par un autre anthropomorphisme à l'anthropomorphisme compromis des légendes. Au Dieu vengeur trop souvent invoqué par le prêtre, au Dieu dont la colère et les passions tout humaines avaient fait couler le sang des dissidents, on opposa un Dieu débonnaire et insouciant, qualités sans doute plus aimables ou moins terribles, mais également empruntées à notre nature. A cette manière de caractériser Dieu, en opposition aux idées sévères du passé, il est facile de reconnaître le côté railleur et populaire de cette polémique, qui trouva dans Voltaire son expression la plus mordante, mais qui l'avait précédé de plusieurs siècles. Trop frivole pour que nous y donnions

ici quelque attention, elle prouve du moins que, dans les esprits auxquels elle s'adressait, ce n'était pas le Dieu inconditionnel et absolu qui prenait la place du Dieu agité de passions semblables aux nôtres, mais bien un maître moins menaçant et moins redoutable. Il en fut de même de Rousseau, quoique son âme élevée et son génie supérieur prissent la question au sérieux. Indigné du rôle tyrannique et cruel attribué à Dieu, il consacra plus d'une de ses pages éloquentes à le purifier de ces souillures, à repousser les terreurs qu'on inspirait en son nom. Mais, dans ses plus beaux mouvements oratoires, c'est au père qu'il s'adresse, au père plein d'amour pour ses enfants; c'est au juge indulgent, à l'ami généreux; et malgré la sublimité de la pensée et de l'expression, ces images de père, de juge ou d'ami, n'en sont pas moins puisées dans la nature humaine.

Tel est le tableau que présente la philosophie. Appelée à élever l'intelligence jusqu'à Dieu, conçu dans son être inconditionnel et absolu, elle ne se dégage elle-même que péniblement, et peu à peu, de ces formes qu'elle condamne cependant comme fausses et illusoires; et ce n'est qu'au terme de sa course qu'elle a conscience de toute la vérité qu'elle est appelée à connaître.

Et cependant, à ce terme même, à cet instant où la science conçoit Dieu tel qu'il doit être conçu, les hommes au génie desquels elle doit ses progrès, les philosophes les plus profonds, ne se dégagent pas eux-mêmes, en toute circonstance, de la conception anthropomorphite dont les images offusquent l'esprit humain toujours et partout.

L'observation psychologique constate, en effet, qu'excepté les instants où nous nous élevons par la pensée jusqu'à la

notion abstraite de Dieu, instants rares, même dans les hommes, toujours peu nombreux, qui se livrent aux méditations métaphysiques, nous subissons l'influence de ces images, inévitable résultat de notre organisation. Que le philosophe le plus dégagé des sens, le plus familier avec les études abstraites, soit frappé dans ses affections les plus douces; que la mort lui enlève une femme, un enfant, une mère, ou quelqu'autre objet d'un sincère attachement; si dans sa douleur son cœur s'élève vers Dieu, ce ne sera point vers le Dieu inconditionnel et absolu (1), mais vers une divinité plus abordable, vers un Dieu dans lequel il aimera retrouver, au degré que la perfection divine peut leur donner, ces qualités du cœur qu'il n'a rencontrées, qu'il n'a peut-être rêvées que dans un ami ou dans un père. Il lui faudra croire à la miséricorde de cet Être suprême; il lui faudra l'assurance que si sa sévérité le frappe, c'est pour lui rendre plus tard, et dans un monde meilleur, l'objet ravi à sa tendresse. Or, ce n'est pas là le Dieu immuable, invisible, inconditionnel et absolu. Ces sentiments pieux, dont s'honore à juste titre la nature humaine et dont nous démontrerons plus tard la légitimité, traduisent évidemment la notion de Dieu dans des formes et des sentiments empruntés à l'homme. Le Dieu qu'invoquent la douleur et l'espérance, est un Dieu qui prend des résolutions comme nous, qui s'attendrit sur le sort de ses créatures, qui adoucit les peines par lesquelles sa sagesse juge à propos

---

(1) Il est bien entendu que nous n'opposons point ici une des conceptions de Dieu à l'autre. Nous exposons des faits psychologiques. Nous les expliquerons plus tard. Nous constatons seulement l'existence simultanée de ces deux faces de la question dans l'esprit humain.

de les éprouver, qui écoute leurs plaintes et compatit à leurs chagrins.

Nous multiplierions facilement les exemples, ils se présentent en foule; mais le grand nombre n'ajouterait rien à la vérité de nos observations; il suffit que ce point ait été signalé. Chacun a rencontré, dans sa propre expérience, des faits analogues à ceux que nous venons de rappeler. Il est donc hors de doute que l'esprit humain, encore qu'il puisse arriver à la conception de Dieu considéré d'une manière inconditionnelle et absolue, ne se soutient que de rares et courts instants à cette hauteur. Immédiatement forcé d'en descendre, il revêt la notion de Dieu d'un caractère certain d'anthropomorphisme. Quelques observations sur le langage présenteront sous un nouveau jour cette donnée psychologique.

Chez tous les peuples et dans tous les temps, le langage est empreint d'un caractère métaphorique, duquel on peut faire sortir d'importantes considérations sur la nature de nos conceptions et sur les lois de notre pensée. Les mots qui servent à désigner aujourd'hui les idées les moins susceptibles d'images, et que nous employons comme expressions abstraites, portent dans leur étymologie le signe de quelque acte physique ou de quelque objet matériel. Les mots *abstraction, attention, comparaison, conclusion,* sont des métaphores dont l'origine, il est vrai, s'est à peu près effacée avec le temps, mais que la moindre réflexion nous rappelle. Il en est de même de ceux par lesquels nous exprimons Dieu et les attributs divins; ils doivent se présenter, et se présentent en effet sous des conditions analogues. Dieu vient du mot grec Θεὸς, par la transformation latine *Deus*, et les étymologistes, sans être d'accord sur la racine première de Θεὸς, lui

donnent tous une origine métaphorique (1). D'un autre côté, il n'y a qu'à nommer les attributs divins pour reconnaître que leurs noms sont empruntés aux images les plus familières, aux manières de concevoir qui nous sont imposées par la forme de l'esprit humain. *Immense* est la négation de l'idée de mesure, *infini* de celle de fini, *immuable* de celle de changement, qui toutes sont puisées dans l'expérience (2). Les attributs de *justice*, de *bonté*, de *miséricorde*, ainsi désignées par des expériences affirmatives, ne diffèrent pas de la justice, de la bonté, de la miséricorde, telles que nous les observons dans l'homme; et si la conscience de la perfection divine nous force à les concevoir en Dieu, dans leur plus haut déve-

---

(2) Θεὸς varias habet etymologias [Herodot., 2, 52 : Θεοὺς δὲ προσωνόμασαν σφέας (οἱ Πελασγοὶ) ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον : sed omnium receptissima est ἀπὸ τοῦ θέειν, currere. Videntur enim, inquit et Plato Crat. [p. 397, D], primi homines græci, sicut hodieque barbarorum bona pars, deos existimasse solem, lunam, terram, astra, cœlum : quæ cum viderent perpetuo cursu ferri, θεοὺς nominasse : deinde vero et cæteris nomen idem tribuisse. Macrob., sat. 1, 23 : Nam quod ait (Hom.) θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο, sidera intelliguntur, quæ cum eo (sole) ad occasus ortusque quotidie impetu cœli feruntur, eodemque aluntur humore; θεοὺς enim dicunt Sidera et Stellas ἀπὸ τοῦ θέειν, i, e, τρέχειν, quod semper in cursu sint : ἢ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖσθαι. Dixerat autem initio capitis eumdem esse Jovem ac solem claris docetur indiciis. Afferuntur vero et aliæ etymologiæ, e quibus est hoc, ut dicatur θεὸς quasi θὸς, a θῶ, quod accipiatur pro *dispono*. (*Trésor* d'Henri Étienne au mot θεὸς.)

(2) Nous prions le lecteur de ne point préjuger, d'après ce passage, notre opinion sur l'antériorité et la postériorité relatives des idées de fini et d'infini, etc.; nous n'avons en vue ici que l'objet unique de notre mémoire, et nous nous bornons à ce qui s'y rapporte immédiatement. Il ne faut pas oublier que nous n'en sommes encore qu'à l'exposition des faits psychologiques.

loppement, elles ne diffèrent point dans ce cas des mêmes vertus humaines par la nature, mais seulement par le degré; la perfection que nous leur attribuons, est donc une perfection relative à nos moyens d'appréciation, et non la perfection absolue que nous ne saurions comprendre.

Il est si vrai, d'ailleurs, que nous concevons tous ces attributs à la manière humaine, que les limites étroites dans lesquelles, par son caractère métaphorique, nous enferme le langage, unique interprète de nos pensées, s'opposent à ce que nous en embrassions plus d'un à la fois, du moins à ce que nous saisissions, sans un effort de réflexion, l'harmonie et l'accord de tous ou de plusieurs. La justice de Dieu nous semble, à cause de sa perfection même, exclure sa bonté, sa bonté ne pas laisser de place à sa justice. Si nous pensons en particulier à l'immensité divine, nous avons à l'instant l'idée d'une force diffuse dans tout l'univers, se mêlant aux moindres parties de l'espace et de la durée; mais c'est difficilement alors que nous nous figurons dans Dieu une existence personnelle, une individualité. Si, au contraire, nous nous arrêtons à cette dernière idée; si, comme le veulent les lois nécessaires de la raison, nous attribuons au principe suprême la conscience de son existence, de ses pensées et de ses actes, la personnalité (1), une autre difficulté se présente; son immensité

---

(1) Les philosophes qui n'ont point admis la personnalité de Dieu distincte du monde créé, ou qui n'ont, sur cette importante question, donné que de vagues conclusions, y ont été conduits par deux causes : 1° ils ne se sont point appuyés sur une analyse psychologique assez complète, ou 2° du moins, ils ne se sont pas élevés, par une induction régulière, à tous les résultats auxquels elle eût dû les conduire. Comme rien ne saurait exister

nous échappe ; nous sommes disposés, entraînés à lui assigner une place, un lieu particulier pour sa demeure. Ces entraves, dont le philosophe se dégage à peine, ces conditions contradictoires qu'il ne rapproche qu'en faisant violence à ses instincts, sont traduits, par l'esprit religieux de la multitude, dans l'opinion commune à toutes les époques, que le ciel est la demeure des dieux. De là aussi ces lieux qui sont supposés plaire davantage à la divinité ; de là cette croyance commune aux temples, aux sacella, aux pénates, etc. ; condition tellement impérieuse de notre nature, que le spiritualisme chrétien a été contraint de s'y soumettre. L'enthousiasme qui présida si souvent à la construction des églises, le respect qu'on leur a toujours porté, les chapelles, les pèlerinages, les vœux sont des faits que la philosophie doit soumettre à un examen réfléchi. Tel est l'homme, telles sont ses irrésistibles tendances. Il appartient au philosophe d'élever, successivement et

---

dans la création, s'il n'a sa raison et son type dans Dieu lui-même, il suit que la personnalité dont nous jouissons, et qui constitue notre individu, dans l'unité de nos facultés et de notre substance, ne saurait exister, si elle ne trouvait son type, avec la cause qui nous a donné la naissance, dans la personnalité divine elle-même. Une autre considération conduit encore à la même conclusion : l'intelligence et l'unité sont au nombre des attributs nécessaires de Dieu. Ne pas les reconnaître dans son essence, c'est ne pas croire à la cause première. Or l'intelligence et l'unité ne sauraient exister dans un être, à quelque degré que ce soit, sans y produire la conscience de sa personnalité, autrement, sans que l'unité y soit réfléchie par la pensée. Dieu donc, étant à la fois intelligence et unité au plus haut degré, se trouve par cela même la personnalité première et absolue, qui sert de type et de cause créatrice à toutes les autres.

avec mesure, les esprits à des notions de plus en plus pures; au prêtre, de faire germer, sous les formes confiées à sa garde, l'habitude de la piété et de la vertu; à l'État, de les protéger, de les respecter, tout en surveillant leurs écarts; il n'appartient qu'à une coupable irréflexion d'insulter à ces croyances naïves et nécessaires du genre humain, et de tenter de les détruire par le sarcasme ou la violence.

La théorie exposée par M. de Bonald, d'après laquelle les mots sont l'unique intermédiaire par où notre pensée se révèle à nous-mêmes, de telle sorte qu'il ne nous soit jamais possible d'aller au delà du signe, de concevoir de nuances ou de développements hors de lui, n'est point l'exacte reproduction des faits, du moins dans la prétention exclusive qu'elle met en avant. Elle est cependant assez vraie, sous d'autres rapports, pour nous autoriser à conclure, qu'abstraction faite des lentes transformations que subit le langage, et dont la multitude ne saurait avoir conscience, les nations se maintiennent longtemps dans le même état intellectuel, sous l'influence de la langue qu'elles parlent, de telle sorte que l'on peut toujours juger de la nature et des formes de leurs croyances par la manière dont elles s'expriment. Si donc l'examen des langues démontre qu'à toutes les époques, les mots par lesquels on a exprimé Dieu, ses attributs, les rapports des hommes avec lui, ont été empruntés aux formes mêmes de la sensibilité, aux images et aux actes qui appartiennent à l'homme et à la nature, on devra conclure que la conception anthropomorphite, de quelque manière qu'on la juge, est le résultat d'une loi de notre être.

Nous venons de faire observer que le philosophe, exercé dans la science des inductions abstraites, ne s'arrête cependant

que de rares instants sur ses degrés les plus élevés; que la plus grande partie de sa vie se passe au milieu de pensées plus terrestres, de conceptions plus humaines. Souvent anthropomorphite, même par l'esprit, il l'est toujours par le cœur, et ses désirs, ses craintes, ses plaisirs, ses douleurs rapprochent sans cesse de lui un Dieu dont les sentiments et les actes ne sont pas sans analogie avec les sentiments et les actes humains. Si ces faits sont permanents dans les hommes dont l'esprit est élevé par la culture métaphysique, à plus forte raison doit-il en être de même dans la multitude, chez laquelle, en effet, le caractère anthropomorphite des croyances vulgaires se prononce dans tout ce qu'il a d'exclusif, au sein de ces intelligences dont les confuses pensées ne sont éclairées par aucune doctrine supérieure. Mais ici nous avons à signaler de graves différences.

Dans l'état moral et intellectuel du philosophe ou de l'homme éclairé, alors que l'esprit est dirigé par de véritables lumières, et le cœur formé par de sages préceptes, l'idée de Dieu, tout en s'éloignant de la conception absolue, ne se souille point de formes qui l'altèrent ou la dégradent; c'est la vertu, la bonté, la grandeur, la puissance, telles que nous les respectons et les aimons dans l'humanité, élevées aux conditions d'infini, d'éternité, d'immutabilité, de liberté, etc., inséparables de la notion de Dieu. Il n'en est malheureusement pas de même de la foule. Au milieu d'esprits sans culture et de cœurs passionnés, l'idée de Dieu ne descend pas seulement de quelques degrés, elle change de nature. Reflet trop fidèle des ténèbres qui obscurcissent la vue de ses adorateurs, elle s'unit dans leurs cœurs aux plus grossiers penchants, aux instincts souvent les plus sanguinai-

res. L'antiquité n'a-t-elle pas donné, dans ses dieux, l'exemple des plus honteuses amours, associées aux vengeances les plus cruelles? Si le christianisme a tenté, avec un peu plus de succès, de garder les peuples qu'il a éclairés, de la corruption des voluptés charnelles, quelques-uns de ses ministres ont été moins attentifs à réprimer certains écarts, qui, pour n'avoir pas leur source dans les sens, n'en sont pas moins funestes à la dignité comme à la moralité de l'homme. L'anathème, si fortement prononcé contre les vices, et contre les plaisirs même innocents du corps, paraît avoir quelquefois laissé oublier que l'esprit a aussi ses ardeurs coupables et ses criminels désirs. Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué que les passions de l'esprit et du cœur ont, de plus que les vices des sens, une persistance qu'elles puisent dans leur nature, et qui ne s'affaiblit ni avec l'âge ni avec les organes. Le voluptueux survit à ses débauches, et ne peut plus guère se rendre coupable que de stériles regrets; l'avare, l'ambitieux, le vindicatif semblent vouloir emporter avec eux, au delà du tombeau, leurs trésors, leurs prétentions et leurs haines (1). Il est triste, mais il est juste, et il peut être utile, pour maintenir à la morale ses véritables conditions, de reconnaître que les peuples élevés sous la discipline chrétienne se sont, à l'exemple des autres, livrés à des rivalités, à des haines, à des vengeances, justifiées en appa-

(1) L'enseignement dogmatique de l'Église a constamment maintenu la pureté de la morale sur tous les points, aussi bien contre les passions qui ont les sens pour organes, que contre celles que nous croyons pouvoir désigner sous le nom de passions spirituelles. Ce n'est point à cette face de l'action de l'Église que nous faisons allusion ici; mais il est arrivé trop souvent que, dans des intérêts purement temporels, quelques princes et plu-

rence par des motifs saints à leurs yeux. Ces passions, qui ont le triste pouvoir de fausser la conscience elle-même, ont dû porter, dans les temps modernes, des fruits analogues à ceux dont l'antiquité, privée des enseignements du Sauveur, eût dû épuiser l'amertume. L'idée de Dieu s'est empreinte, chez les chrétiens eux-mêmes, à certaines époques, de la sévérité inflexible du Jéhovah de Moïse. Le Dieu vengeur, le Dieu jaloux, le Dieu qui, dans la guerre, adopte un parti, a des amis qu'il protége, des ennemis qu'il poursuit, a été le Dieu des peuples modernes, malgré le christianisme, comme il a été celui de l'antiquité, avant la lumière de l'Évangile. Quelles que soient les raisons psychologiques, trop longues à développer ici, qui expliquent ce fait; quoiqu'il faille prendre en considération l'entraînement des passions toujours difficile à arrêter, il n'est pas cependant injuste de

---

sieurs souverains pontifes ont appelé à leur aide l'enthousiasme religieux, et lui ont imprimé une direction que réprouvent à la fois la justice, la morale et surtout le christianisme. Sous l'influence de cette politique toute mondaine, les passions qui ont la volupté pour but, purent tout au plus être l'objet de quelque trop facile excuse : elles ne présentaient aucune utilité directe. Au contraire, en portant l'enthousiasme religieux jusqu'aux ardeurs de la vengeance, en flattant l'ambition de ceux qui pouvaient disposer du courage des peuples, en mettant une récompense terrestre au bout des services qu'on présentait comme rendus à Dieu lui-même, la puissance royale et l'autorité pontificale se trouvèrent souvent accrues. Mais les actions étaient alors en contradiction avec les principes, l'influence sacrée de la religion paralysée et compromise, et la morale restée pure n'était plus qu'une sainte protestation contre des maux qu'elle ne pouvait empêcher. Le lecteur ne se trompera pas sur la nature des faits qui nous ont dicté ces considérations.

reconnaître que les chefs des peuples n'ont pas toujours rempli le devoir que leur caractère élevé leur imposait; que trop souvent ils ont embrassé avec ardeur ces rivalités et ces haines, ou même ont donné le signal de ces luttes criminelles.

Tel est le résumé fidèle des souvenirs consacrés par l'histoire. Ce tableau nous dispense de faire remarquer que les mêmes écarts, les mêmes superstitions grossières et cruelles se retrouvent dans les esprits considérés individuellement, puisque c'est précisément ce caractère de l'individu qui produit, dans la multitude, l'état analogue.

Des hommes même, dont la supériorité ne saurait être contestée, ont donné de fréquents exemples de ces dispositions aveugles. Le plus grand nombre, sans doute, ne s'étaient pas livrés à des études métaphysiques; cependant la hauteur de leur intelligence dans la guerre, dans la politique, dans la poésie, dans les arts, dans la magistrature, etc., place leurs noms à un rang trop élevé, pour que de pareils exemples ne contribuent pas à démontrer le fait que cette partie de notre mémoire est destinée à constater et à définir.

La culture même de la philosophie s'est alliée chez plusieurs avec les conceptions et le langage anthropomorphites les plus prononcés. Peu même en sont exempts d'entre les penseurs les plus célèbres. Descartes parle souvent de Dieu avec la naïveté d'un simple fidèle; la puissante intelligence de Pascal se troublait à l'idée des vengeances du ciel et des rigueurs d'un Dieu jaloux; la monade leibnitzienne présente, dans ses diverses conditions, des éléments empruntés à la nature de l'homme et du monde; Newton et son disciple

Clarke, considérant Dieu comme la substance même de l'étendue et de la durée, revêtent ainsi l'essence divine des deux attributs les plus généraux, au milieu desquels s'accomplit le développement de la nature et de l'humanité, l'espace et le temps, que Kant a considérés plus tard comme les formes pures de l'intuition sensible.

Ainsi, sous quelque face que nous envisagions la question, nous voyons que, malgré l'élévation abstraite à laquelle parvient l'intelligence, en de rares moments il est vrai, et seulement dans un petit nombre d'esprits, l'idée de Dieu s'empreint partout et toujours de formes empruntées à l'homme et à la nature. En d'autres termes, il est certain que nous transportons à Dieu, dans des mesures diverses, nos affections, nos passions, nos désirs, le mode même de notre action, et en général, les conditions dans lesquelles nous sommes appelés à vivre.

Tel se présente un des côtés de la question; mais il n'est pas le seul, et un mystérieux instinct nous en avertit. Nous éprouvons sans cesse que cette manière de concevoir Dieu est loin de nous satisfaire. Au milieu des images qui nous préoccupent ou nous offusquent, il y a en nous, plus ou moins clairement perçu, plus ou moins explicite, un principe qui semble les condamner, qui tend du moins à les modifier profondément. Ce principe, c'est la conception absolue de Dieu. Mais, d'une part, n'étant jamais atteinte avec une suffisante clarté que par un très-petit nombre d'esprits, elle abandonne la multitude au besoin d'une expression plus facile à saisir; et d'ailleurs, restant dans tous étrangère à plusieurs des facultés qui sont en jeu dans la croyance, telles que le sentiment, l'imagination, etc., elle nous livre ainsi à de vains

et fatigants efforts. Sous l'empire de ces faits qu'il est impossible de méconnaître, nous sommes donc amenés à chercher dans quelle mesure agit le principe absolu sur l'idée que nous nous faisons de Dieu, et à étudier le mode de transformation qu'il subit sous l'action des lois de notre être. Les observations psychologiques, développées plus haut, ont démontré la présence inévitable de la forme anthropomorphite dans l'esprit humain; elle a dû mieux ressortir de l'examen de l'intelligence dans l'homme éclairé, dans le philosophe, dans lesquels la conception absolue semble devoir tout absorber. Nous avons à dessein choisi ces exemples, afin de pouvoir dire : Si la conception anthropomorphite domine même dans les esprits cultivés, à plus forte raison doit-elle se trouver dans l'esprit de la multitude. Par une induction analogue, la persistance du principe absolu manifestera d'autant plus son universalité, que nous le poursuivrons dans les intelligences les plus grossières, que nous le surprendrons dans le fétichisme et l'idolâtrie, à travers les voiles qui le dérobent aux consciences elles-mêmes qu'il agite.

Ici, de nouvelles observations psychologiques sont nécessaires pour constater régulièrement la présence du principe absolu dans les esprits les moins cultivés. L'expérience individuelle serait facile. Il n'est personne qui ne puisse la faire, personne qui ne l'ait faite; mais elle ne se généralise pas d'une manière aussi sûre, aussi naturelle, que le lecteur pourra le faire après les considérations suivantes.

L'esprit humain est constitué de telle manière, que, quelle que soit la pensée qui l'occupe, elle se présente sous un signe. Ce signe ne l'exprime pas toujours tout entière dans ses moindres nuances; mais il réveille les idées accessoires qu'il

n'énonce pas directement, rappelle les nuances qu'il ne représente pas de lui-même. Arbre, par exemple, a pour tous un même sens général; cependant le poëte, l'artiste, le botaniste, l'agriculteur saisissent l'idée qu'il réveille, avec des nuances très-diverses. Le signe universel de la pensée et du sentiment est la parole; mais elle n'est pas le seul. Plus apte à reproduire la pensée pure, elle l'est moins que la musique ou le jeu de la physionomie à peindre les sentiments du cœur et les affections de l'âme. Indépendamment des expressions naturelles de ses pensées et de ses sentiments, l'homme crée des signes conventionnels, qui n'ont, avec les choses qu'ils expriment, d'autre rapport que celui qu'il y a placé lui-même, et qui, par là, ne présentent de sens qu'à ceux qui sont initiés à cette communauté de langage. Il est un grand nombre de ces signes à la création desquels nous n'avons pas assisté; mais l'ensemble de rapports de tout genre dans lequel nous vivons nous a pénétrés des idées qu'ils révèlent, les a identifiés avec nos habitudes, de manière que nous ne pouvons nous en détacher, ou les apprécier seulement en eux-mêmes. Tels sont les emblèmes qui représentent la patrie et la famille; tels sont encore d'autres signes fortuits, comme les objets qui rappellent les jours de l'enfance, et quelque époque de bonheur ou de tristesse. L'enthousiasme, l'imagination, la liaison des idées, la mémoire, sont les facultés de l'intelligence et du cœur qui se produisent dans ces phénomènes nombreux, divers, mais analogues dans leur diversité.

Ce qu'il est surtout important de remarquer, pour l'objet qui nous occupe, c'est que l'homme pénètre au delà du signe. Celui-ci reste fixe, mais les idées que nous y rattachons en dépassent le plus souvent les limites; elles se multiplient, se

développent ou se resserrent selon les événements au milieu desquels il apparaît; il fait naître, sous des influences différentes, des sentiments plus ou moins vifs, des pensées plus ou moins fortes. Sans doute, on ne saurait comparer le sentiment du patriotisme avec le signe qui représente la nationalité d'un peuple. Peut-on douter cependant qu'au moment du danger le drapeau national n'exprime de plus grands dévouements, un plus vif enthousiasme, que dans les temps de calme et de sécurité? Le signe a donc, avec les idées qui s'y rattachent, un rapport flexible; celles-ci, non-seulement jouent à leur aise dans le cercle qu'il leur trace, mais elles varient encore avec la nature de l'intelligence, selon les circonstances qui les éveillent, les sentiments qui nous animent, les craintes qui nous pressent et les désirs qui nous agitent.

Nous n'avons pas besoin de faire observer que ces dispositions sont, dans l'humanité, l'élément principal du culte extérieur, caractère général, produit naturel de toutes les croyances, terme auquel elles aboutissent, qui les précise et les conserve. Le culte n'est en effet que la croyance fondamentale à l'être inconditionnel et absolu, traduite dans un ensemble de cérémonies et de signes extérieurs, destinés à rappeler aux fidèles l'idée de Dieu, les dogmes qui en déterminent l'essence et l'action, et avec eux, les obligations morales et religieuses qui découlent de cette connaissance. Ici surtout, la pensée pénètre au delà des signes et des formules, quoiqu'elle en éprouve le besoin, quoiqu'elle s'y rattache comme au point d'appui qui lui permet de s'élancer plus loin. Or, comme l'imagination la plus féconde ne saurait puiser une forme quelconque, celle du culte ou toute autre, que dans l'homme

ou dans la nature, tout culte est empreint d'anthropomorphisme ou de naturalisme. La philosophie et les faits sont d'accord sur ce point, et la sagesse veut que toute condition reconnue nécessaire dans les fonctions de l'intelligence et du cœur, soit respectée comme la volonté même de la Providence.

Dans la difficulté de constater expérimentalement la nature véritable du fétichisme et de l'idolâtrie, au milieu des formes innombrables dont ils se revêtent, nous avions besoin d'exposer ces données psychologiques plus générales, propres à en déterminer *à priori* le caractère, à nous faire apprécier ce que ces aveugles croyances mêlent à leurs vues étroites d'éléments échappés à la conscience de la réalité du principe supérieur. Ce que nous venons de dire nous fournit déjà un moyen d'y reconnaître la notion de Dieu inconditionnelle et absolue, sinon dans la mesure exacte, du moins dans la certitude de son intervention. Toutefois, avant d'en faire l'application, nous ajouterons encore une autre considération à l'aide de laquelle on sentira mieux la justesse de celles que nous venons de développer.

La notion d'infini que nous trouvons en nous s'y produit comme idée abstraite, et ne saurait y être à l'état concret. Cependant, si les esprits cultivés la saisissent de cette manière, la multitude ou ne s'y élève point, ou l'abandonne aussitôt, et se hâte d'y suppléer par des images, parce qu'il lui est impossible de s'arrêter dans la région de l'idée pure. Il arrive donc que, dans l'impossibilité de concevoir l'infini abstrait, elle se figure, à sa place, quelque chose de vague, d'indéfini, une immensité qui se reproduit sans cesse au milieu de ténèbres qu'elle ne dissipe jamais tout entières, au delà

de barrières qu'elle recule toujours. Qu'on examine tous les spectacles, tous les tableaux, tous les faits, réels ou supposés, qui portent dans l'âme le respect religieux, on y trouvera ce double caractère : d'une part, que les éléments en sont empruntés à l'humanité et à la nature; de l'autre, que ces emprunts sont exagérés par l'imagination, rendus plus vagues, plus merveilleux, environnés d'une obscurité plus grande. De pareils faits ne laissent point incertain le philosophe ; il ne saurait manquer de reconnaître dans l'ensemble de la croyance un premier élément purement humain et naturel, l'image; et, sous les efforts qui l'exagèrent, un second, le principe inconditionnel et absolu, dont la présence mystérieuse sollicite à son insu l'imagination, jusqu'à lui faire enfanter des créations gigantesques. Cette nécessité de donner un corps à ce qui n'en a point, ce besoin de circonscrire l'infini, de limiter l'incommensurable, inclinent, il est vrai, les esprits à la superstition. La superstition sans doute a ses degrés, mais elle est inévitable ; et si elle comporte de tristes aberrations, elle repose cependant sur des lois qui réclament de nous le plus sérieux examen.

Ces points établis, montrons-en les conséquences. Ce que nous connaissons de l'idolâtrie nous atteste que l'adorateur du fétiche prête à l'objet de son culte une puissance surhumaine, élève à son aspect ses idées beaucoup plus haut que ne le comportent et la matière et la forme de son idole. Le fétichisme le plus grossier, l'idolâtrie la plus aveugle impliquent l'idée de culte; l'idée de culte suppose nécessairement, même sous un extérieur indigne de lui, la présence mystérieuse, mais certaine, du principe absolu.

A plus forte raison devrons-nous le retrouver dans la

croyance des peuples qui ont proscrit l'idolâtrie. Aussi, au milieu d'un certain nombre de faits analogues, l'histoire a conservé le souvenir de plusieurs grands événements dans lesquels ce besoin de l'homme tenta de se faire jour. Sans pouvoir, il est vrai, se dégager entièrement des influences étrangères à sa nature, il s'y montre du moins avec une clarté suffisante pour ne point laisser de doute sur sa présence. Telles sont, entre autres, la révolution religieuse opérée par Mahomet chez les Arabes idolâtres; la lutte des iconoclastes et de l'Église orthodoxe, et, longtemps après, la réforme du XVI[e] siècle.

L'anthropomorphisme spirituel et moral est sans doute un des caractères de l'islamisme, et le dieu vindicatif et sanguinaire des Musulmans n'exprime pas l'idée la plus élevée que la philosophie puisse donner de la cause suprême. Toutefois, dans la proscription scrupuleuse de toute forme humaine matérielle attribuée à Dieu, nous devons reconnaître le sentiment d'une notion supérieure, l'intervention cachée, mais incontestable, du principe inconditionnel et absolu. Cette réforme, empruntée à la loi de Moïse, et sévèrement maintenue, sembla un instant menacer le christianisme en Orient. Favorisée par les Juifs, soutenue par le glaive des khalifes, elle fut respectée en Asie. Elle parut même, au fanatisme de ces contrées, un juste reproche à la condescendance plus conciliante de l'Église catholique (1); et Léon l'Isaurien se déclara l'ennemi du culte des images, autant par

---

(1) Il est digne de remarque que le pape Grégoire II ne crut pouvoir justifier le culte des images qu'en s'appuyant sur le dogme de l'Incarnation et du Dieu fait homme.

l'impuissance de résister à l'entraînement des esprits, que par l'inspiration passionnée de ses propres pensées. En 754 à Constantinople, un concile composé de plus de trois cents évêques décida la question dans le sens des iconoclastes, et sa décision, réformée à Nicée en 787, fut de nouveau accueillie à Francfort en 794. A travers les passions qui ensanglantèrent cette lutte, si la philosophie pénètre jusqu'à la cause secrète qui lui donna naissance, elle y trouvera le double élément que nous nous sommes proposé d'apprécier. Après quelques années d'hésitation, l'Église crut avec raison devoir tenir compte de l'élément anthropomorphite, et mit sa responsabilité spirituelle à couvert par la distinction célèbre des deux cultes de *Dulie* et de *Latrie*. Mais quelle que fût la sévérité avec laquelle elle la maintint dans son enseignement, la multitude dut bientôt franchir les limites, et tenta plus d'une fois d'entraîner le pouvoir ecclésiastique lui-même. La réforme du XVIe siècle prit en partie pour prétexte ces excès inhérents à la nature humaine, et renouvela l'ancienne opposition aux images, à l'instant où, dans la ville même des souverains pontifes et jusqu'au sein de leur palais, les merveilleux travaux de Michel-Ange et de Raphaël pouvaient paraître, à des yeux prévenus, destinés à rendre ce culte plus séduisant encore.

N'est-il pas évident que ces réactions, et les tentatives en plus grand nombre que nous passons sous silence, les unes restreintes, les autres plus étendues, souvent impuissantes ou mal comprises, presque toujours peu prudentes au point de vue pratique, sont cependant une protestation persévérante en faveur d'une idée supérieure, confusément conçue par la foule, dont elle modifie à son insu les instincts? Nous

pouvons donc désormais résumer tout ce qui précède dans les termes suivants :

1° La notion de Dieu, dans l'intelligence du philosophe, n'est pas conçue d'une manière si exclusivement inconditionnelle et absolue, que nous ne l'y surprenions souvent se revêtant des formes d'un anthropomorphisme spirituel et moral.

2° La notion de Dieu, dans l'intelligence de la multitude sans culture, ne se revêt pas si exclusivement d'un anthropomorphisme spirituel et matériel, que l'on n'y puisse saisir les traces d'un principe supérieur, révélé par la nature même de l'intelligence.

3° La conséquence de ces faits est la coexistence, dans l'esprit humain, du principe absolu et de la forme anthropomorphite à des degrés et dans des combinaisons diverses.

De là naissent les questions suivantes :

1° Par quelles raisons métaphysiques et psychologiques peut-on rendre compte du phénomène intellectuel de l'anthropomorphisme?

2° Dans quelle mesure et par quelles modifications réciproques, les deux éléments que nous avons mis en présence peuvent-ils se coordonner dans l'intelligence humaine?

3° Quelles sont les conséquences religieuses et sociales que le sacerdoce et l'État doivent tirer de l'étude approfondie de ces faits?

Telles sont les questions que nous nous proposons de traiter. Nous leur donnerons, dans les deux dernières parties de ce mémoire, le développement nécessaire. Mais avant de nous livrer à cet examen, nous avons quelques réserves à faire, pour qu'on ne confonde pas avec l'anthropomorphisme que

nous avons décrit, le caractère, en apparence analogue, que présente le dogme chrétien.

Si l'homme revêt la notion de Dieu des formes humaines, sans se rendre compte du mouvement qui l'entraîne à son insu, le christianisme aborde cette transformation volontairement, avec conscience de ce qu'il fait, et l'élève à la valeur d'un principe, à la dignité d'un dogme. Ce n'est pas ici l'esprit qui, dupe de lui-même, se laisse aller à une pente dont il ignore le terme; il en a au contraire mesuré l'étendue, circonscrit la carrière, distingué les éléments. Le Dieu fait homme du dogme de l'incarnation reste Dieu, libre et absolu, malgré les liens étroits qui l'unissent à l'humanité. Aussi, les symboles les plus précis (1), les philosophes les plus éminents entre ceux qui ont éclairé plusieurs points de la théologie chrétienne (2), ont-ils scrupuleusement conservé cette distinction à la fois et cette union, entre Dieu considéré d'une

---

(1) Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur quia Dominus noster J. Christus Dei filius, Deus et homo est.—Deus est ex substantiâ patris ante secula genitus, et homo est ex substantiâ matris in seculo natus. — Perfectus Deus, perfectus homo; ex animâ rationali et humanâ carne subsistens.—Æqualis patri secundùm divinitatem, minor patre secundùm humanitatem. — Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. —Unus autem, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. — Unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ.—Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. (*Symb. de saint Athanase*, v. 28-35.)

(2) « La Trinité est célébrée par excellence comme grande amie des hommes, parce qu'en l'une de ses hypostases ou personnes, elle s'est véritablement et entièrement unie à toutes les propriétés de notre nature humaine, appelant à soi, et s'appliquant la bassesse de l'homme. C'est de

manière inconditionnelle et absolue, et Dieu fait homme. C'est là le point par lequel le christianisme se sépare profondément de l'anthropomorphisme confus et purement instinctif dont nous nous occupons. Celui-ci disparaît devant la réflexion; la réflexion, au contraire, coordonne le dogme chrétien avec les conceptions les plus élevées de la philosophie.

Une autre différence analogue à celle-ci résulte de la réalité historique attribuée par le christianisme à l'incarnation. L'incarnation n'est pas aux yeux du chrétien le fruit d'un symbolisme imaginaire, c'est un fait contingent, il est vrai, mais certain, comme la chute du premier homme dont il vient corriger les funestes suites. Le Dieu incarné entre, comme agent suprême, dans l'opération providentielle qui rappelle l'homme à ses destinées premières, et que toutes les communions chrétiennes ont nommée rédemption. Si l'on peut, jusqu'à un certain point, appliquer le nom d'anthropomorphisme à cette conception, c'est du moins un anthropomorphisme particulier; il est non-seulement avoué, mais annoncé, et tout autre, par conséquent, que l'anthropomorphisme objet de notre analyse. Ici, en effet, il est purement idéal; c'est l'imagination qui le crée par surprise; il est sans objectivité, et la moindre attention découvre aussitôt l'erreur. Dans le christianisme, au contraire, Dieu s'unit par sa volonté et substantiellement

---

cette union que Jésus fut, dans la simplicité de son être, formé d'une manière ineffable. L'Éternel prit donc une étendue temporelle, et celui qui, dans sa suprême essence, surpasse toute nature, de quelque ordre et dignité qu'elle soit, se renferma dans les étroites limites de la nôtre, *retenant néanmoins toutes ses propriétés, sans être nullement ni changées, ni confuses.* » (*Denys l'Aréopagite*, *Des noms divins*, chap. I.)

à la nature humaine ; il veut, pour l'accomplissement de ses desseins, être homme, être vu, aimé, écouté comme tel. Dans les deux cas, nous trouvons le principe fondamental, le Dieu absolu, invisible, incompréhensible; mais, revêtu de formes mensongères dans l'anthropomorphisme grossier de la foule, il se montre au chrétien comme portant un secours effectif à l'humanité qu'il élève et qu'il sanctifie. Il est à la fois pour lui le Dieu absolu et le Dieu fait homme; tous deux avec une égale réalité.

Nous pourrions, en développant ces considérations, porter quelque lumière nouvelle sur le sujet que nous traitons, peut-être même sur l'ensemble du christianisme; mais on appréciera la réserve que nous nous imposons sur ces questions délicates, renfermées dans le cercle des principes dogmatiques, maintenus intacts par l'autorité religieuse dans le corps des fidèles, et qu'une discussion intempestive ou trop peu approfondie compromettrait, sans profit pour la philosophie et pour la religion. Qu'il nous suffise d'avoir séparé soigneusement l'anthropomorphisme chrétien de l'anthropomorphisme irréfléchi dont nous nous occupons (1).

Mais, sans nous livrer à une étude inopportune de l'incarnation, nous ne pouvons méconnaître l'influence que la

---

(1) Le lecteur s'apercevra facilement que, dans les trois alinéa qui précèdent, nous n'avons point discuté le dogme de l'incarnation; qu'au contraire nous l'avons placé en dehors de l'examen et de l'analyse. Nous avons pris cette précaution afin de n'être pas confondu avec les écrivains qui abordent l'explication philosophique des dogmes révélés. Nous la maintenons également contre ceux qui persévéreraient, contre l'évidence, à nous prêter cette intention, ou qui supposeraient que nous avons introduit, dans un travail exclusivement philosophique, des considérations qui sont du domaine de la théologie.

croyance en un Dieu fait homme a dû exercer sur les dispositions générales de l'humanité, avec lesquelles elle se trouvait dans un rapport intime. L'anthropomorphisme spontané, instinctif, se trouva en quelque sorte consacré par le dogme chrétien ; il se légitima, se sanctifia même, et donna un caractère particulier aux institutions et à la marche de l'Église. Ce sont les résultats de cette mutuelle influence que nous allons essayer de décrire.

Le caractère spiritualiste du christianisme ne saurait être mis en doute ; il frappe les regards les moins exercés ; et s'il fallait donner la preuve de ce fait, on la trouverait facilement dans l'union prompte de la religion nouvelle avec le platonisme, et dans de nombreux passages des Écritures, principalement dans l'introduction à l'évangile de saint Jean. Mais cette réserve faite, on doit reconnaître dans les écrits des apôtres une forte empreinte d'anthropomorphisme. Depuis les paraboles destinées à présenter aux fidèles l'action divine sous les formes mêmes de l'action humaine, jusqu'aux rapports de Jésus-Christ avec son père, exposés, non comme métaphoriques, mais comme réels, tout y prend le langage qui exprime les relations de l'homme à l'homme ; tout y subit les lois qui règlent nos actions temporelles et finies. La prière traditionnelle enseignée par le Sauveur, et connue sous le nom d'Oraison dominicale, résume sur ce point toutes les preuves que nous pourrions en apporter (1).

Cette tendance dut se développer encore, lorsque plus tard la mort des chefs des fidèles, celle de la mère du ré-

(1) Nous ne prétendons pas blâmer le langage évangélique. Au contraire, dans une certaine mesure, et surtout sous un certain point de vue, l'an

dempteur, celle des hommes qui s'étaient distingués au milieu de leurs frères par une piété pure et de grandes vertus, créèrent une classe particulière d'intercesseurs. Les rapports touchants des enfants avec leurs pères, des faibles avec leurs protecteurs, les formes de la hiérarchie sacerdotale durent commencer à prendre place dans le culte individuel ou public. Les saints partagèrent avec Dieu même les hommages de ceux qui avaient conservé le souvenir de leur vie. Longtemps les fidèles leur recommandèrent les seuls intérêts de leur salut, plus tard quelques autres moins spirituels; enfin des désirs moins purs, des passions même eurent la témérité d'essayer cette voie pour s'élever au trône de l'Éternel. Cette altération de l'esprit chrétien ne s'opéra pas, il est vrai, instantanément; des siècles s'écoulèrent avant qu'on parvînt ainsi à en atténuer l'empreinte; mais pour n'avoir pas toujours été aussi terrestre, l'anthropomorphisme n'en résidait pas moins dans le principe même de toutes ces modifications. Il y a loin, très-loin sans doute de la simplicité sublime et sainte de l'Oraison dominicale aux superstitions auxquelles, dans la suite, n'inclina que trop la multitude; mais, considéré en général, l'anthropomorphisme se retrouve partout sous le spiritualisme évangélique. Aussi aurons-nous à examiner si le problème de l'enseignement religieux ne consiste pas, moins dans le rejet de ces formes, dont la proscription exclusive ne nous paraît pas possible, que dans le soin scrupuleux de n'en laisser subsister que ce qu'elles ont de pur, de vertueux, de louable, que ce qui est en harmonie avec l'état des esprits, et avec les dispositions à entretenir dans les cœurs.

---

thropomorphisme nous paraît inévitable et légitime. Nous en donnerons les raisons plus bas (deuxième partie).

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la tendance anthropomorphite du christianisme : elle est évidente. Si cette tendance est commune à toutes les religions positives, il en est ainsi par d'autres raisons que celles qui l'expliquent chez les chrétiens ; mais elle n'en doit pas moins appartenir, plus naturellement encore, à la religion qui a inscrit l'incarnation parmi ses dogmes fondamentaux. Nous admettons, et c'est à dessein que nous le répétons ici, l'accord de ce dogme avec le spiritualisme le plus exclusif; mais le but que nous nous proposons n'en comporte pas le développement immédiat. Le lien qui l'unit avec l'instinct anthropomorphite nous paraît suffisamment rappelé, démontré même dans l'individu, par ce que nous venons de dire; nous allons considérer cette influence sur un plus grand théâtre, telle qu'elle se montre historiquement dans l'action générale de l'Église. A quelque point de vue que l'on se place, soit pour l'attaquer, soit pour le défendre, le christianisme, depuis son avénement jusqu'à nos jours, est l'histoire même de la pensée et du cœur humain.

La prédication du Christ et celle des apôtres avaient imprimé aux premiers fidèles une direction sainte qui éloigna longtemps de leur pensée les grossières images, que leur rendait plus odieuses encore leur aversion pour le polythéisme et l'idolâtrie. La lutte qu'ils soutinrent contre les observances du judaïsme et les pratiques de la religion païenne, maintint parmi eux une conception de Dieu plus spirituelle que celle qui dominait alors dans la multitude idolâtre ou superstitieuse. Toutefois, si quelques philosophes, devenus chrétiens, s'élevaient à la conception de Dieu inconditionnelle et absolue, le plus grand nombre des fidèles continua à en revêtir l'idée de formes plus familières à sa faiblesse. S'ils dé-

testaient le Jupiter impudique de la mythologie, c'était pour admirer le Sauveur, dont la pureté angélique les pénétrait d'admiration et de respect; s'ils rejetaient au rang des fables, et comme indignes de la majesté divine, les vengeances de Junon et celles de Vénus, c'était pour admirer, mieux encore, pour imiter l'abnégation du Christ pardonnant à ses bourreaux sur le Calvaire, et priant pour ceux qui lui infligeaient un cruel supplice. C'étaient donc des vertus qu'ils opposaient à des vices, des sentiments généreux dont ils plaçaient le contraste près de lâches vengeances ou de honteuses cruautés. Mais ces vertus, ils n'en avaient puisé l'idée que dans l'homme lui-même. C'étaient, il est vrai, des vertus humaines portées à la plus haute perfection, par leur union avec la nature divine; l'homme néanmoins en restait le point de départ, l'humanité le caractère.

La persécution qui ne tarda pas à sévir força les fidèles à resserrer, pour ainsi dire, l'idée qu'ils se faisaient de Dieu. A l'exemple de leur maître, ils pardonnaient à leurs persécuteurs; mais le Dieu qui exigeait le sacrifice de leur vie et l'oubli de leur vengeance, se limita en quelque sorte plus encore. Il ne pouvait être à la fois, pour eux, la cause contradictoire de leur généreuse abnégation et des fureurs de leurs ennemis. Et cependant, l'unité de Dieu était trop fortement empreinte dans les traditions judaïque et chrétienne, pour que les martyrs opposassent, dans leur pensée, leur dieu à un autre dieu, comme les païens l'eussent fait sans hésiter. Le principe du mal, dès longtemps redouté sous la forme d'un ange déchu, leur parut l'âme et le mobile de leurs adversaires. La toute-puissance de Dieu restait bien la croyance inébranlable; mais elle était passagèrement bornée,

et semblait, dans ses desseins mystérieux, avoir permis pour un temps, aux esprits de ténèbres, de prévaloir contre elle. Dans cette lutte engagée sur la terre, l'indépendance absolue de Dieu, son existence inconditionnelle, sa toute-puissance infinie s'effaçaient, ou du moins semblaient s'altérer, et l'instinct anthropomorphite les enfermait de plus en plus dans le cercle étroit de l'espace et du temps.

Une fois admis que Dieu était dans ce monde aux prises avec le principe du mal; que sa toute-puissance, à dessein suspendue, voulait avoir besoin du zèle des fidèles, de la protection et des armes des princes, ceux-ci durent se partager entre les camps ennemis. Les chrétiens furent entraînés naturellement dès lors à regarder comme un grand événement la conversion d'un empereur, et à préparer par leurs prières, quelquefois même par des moyens plus terrestres, les révolutions favorables à leur cause. La plus importante de celles qui s'accomplirent alors fut le règne de Constantin et l'édit de Milan (1). Comme tous les grands faits dont l'histoire a conservé le souvenir, et qui ont laissé des traces durables de leur passage, l'avénement du christianisme au pouvoir politique avait été préparé par des essais infructueux et obscurs, mais dont nous ne saurions douter : la persécution ordonnée par l'empereur Dèce fut une réaction contre les chrétiens, partisans de l'Arabe Philippe son prédécesseur, dévoué en secret à leur culte; nous pourrions citer encore d'autres exemples.

L'édit de Milan marqua une phase nouvelle dans les destinées du christianisme. Cette union de l'État avec l'Église

(1) En 313 ap. J. C.

était devenue inévitable; nous nous hâtons de le dire sans en méconnaître les conséquences. C'est de cette époque, surtout, que datent les formules de flatterie ou de reconnaissance, qui ont si souvent tenté de rapprocher les princes de l'être supérieur à tous, ont lié leur légitimité à celle de Dieu, si l'on peut admettre cette expression sans blasphème, et fondé leur pouvoir sur des conditions éternelles, que l'intelligence ne saurait attribuer qu'à la cause première; résultats qui subsistent même aujourd'hui, et se produisent à chaque instant sous nos yeux. Sans doute, de grands exemples ont été donnés dans l'Église, qui prouvent qu'elle n'a pas toujours oublié la condition humaine des princes; mais la hauteur de génie d'un saint Ambroise et l'obéissance d'un Théodose ne sont pas des faits de tous les jours, et l'humiliation, assez souvent peu justifiée de quelques princes, n'empêche pas que l'exaltation des races royales au-dessus des conditions de l'humanité, leur autorité fondée sur le droit divin, n'aient été la croyance de l'Europe au moyen âge, et qu'elle ne vive encore d'une vie gravement altérée il est vrai, mais qui n'est peut-être pas tout à fait sur le point de s'éteindre.

Le Dieu des chrétiens, placé désormais sous la protection de l'empire, laissa dans cette alliance une partie de son indépendance, de sa pureté, et surtout de cette miséricorde qui avait été son plus grand et son plus nouveau caractère. Il dut subir les conditions de cette association avec le monde, et s'anima de ses passions, comme il se façonna à ses allures. S'il menaça d'éternels châtiments les ennemis des empereurs, l'Empire à son tour l'aida de la puissance de ses tribunaux et de l'effroi de ses supplices. Le Dieu plein de grandeur et de miséricorde fut ainsi transformé en un juge formaliste et

sévère. Chaque pas, chaque jour resserra davantage la sphère anthropomorphite, dans laquelle l'enfermaient des adorateurs intéressés.

Toutefois, au milieu de ces révolutions, une partie du sacerdoce ne cédait qu'avec répugnance à l'impulsion qui entraînait le pouvoir. En comparant les écrits religieux de cette époque avec ceux qui parurent quelques siècles plus tard, on remarque encore une élévation de pensée, un élan de spiritualisme qui ne tarderont pas à s'affaiblir. Si, d'une part, commence à se faire jour la disposition, si contraire à l'Évangile, d'opérer la conversion par la violence; d'une autre, des âmes plus saintes s'efforcent de maintenir dans l'apostolat chrétien l'esprit divin de la charité : saint Cyprien, Tertullien, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean-Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin élevaient encore leur voix contre l'emploi de tout moyen de prosélytisme autre que la parole, l'exemple et le pardon des injures. Mais une institution organisée pour atteindre et dominer la multitude n'en reste pas toujours indépendante; elle la suit au contraire quelquefois, quoique involontairement, jusque dans ses passions et dans ses erreurs. A côté des hommes sages et sévères, qui maintiendraient les peuples dans la ligne d'une croyance pure et d'un devoir bien entendu, il s'en trouve d'autres dont l'ignorance et l'ambition flattent leurs désirs, et s'animent des ardeurs de leur zèle aveugle. L'histoire de l'Église, il en faut convenir, n'est pas tout à fait étrangère à ces funestes écarts, et plus d'une voix, qui n'eût dû faire entendre que des paroles de paix, en appela, imprudente ou coupable, au fanatisme populaire. De là un anthropomorphisme, qui, sorti pur des

traditions chrétiennes, menaçait néanmoins d'en devenir la complète négation, et dont chaque jour consacraït de plus ne plus les formes étroites, et fortifiait l'esprit jaloux.

Toutefois, dans les temps qui suivirent immédiatement l'édit de Milan, l'Église n'était pas encore liée à la puissance temporelle aussi intimement qu'elle le fut plus tard. Assurée de sa protection, elle pouvait se rendre coupable de quelque flatterie; mais, à peine sortie des persécutions, sa reconnaissance pour les empereurs, les craintes que lui inspirait le paganisme un instant replacé par Julien sur le trône, tout la disposait à laisser à l'État sa libre marche, et à ne pas se distraire elle-même de cette royauté spirituelle d'une autre vie, telle que le Sauveur l'avait annoncée. Les troubles occasionnés par les iconoclastes ouvrirent à la papauté un avenir nouveau. Dans ces circonstances, les citoyens de Rome se détachèrent de l'empire grec, et, constituant une république sous leur évêque, unirent dans les mêmes mains le sacerdoce et la magistrature civile. Il n'est pas inutile de remarquer que cette révolution chez les fidèles de Rome coïncide avec leur disposition favorable au culte des images, double tendance anthropomorphite et théocratique qu'il nous importe de signaler (1).

Tandis que la puissance civile et politique commençait à s'unir ainsi dans les mains de l'évêque de Rome à l'autorité spirituelle, les inquiétudes que lui donnèrent successi-

---

(1) La suite de ce rapide exposé fera mieux comprendre en quoi nous regardons comme suite de la tendance anthropomorphite l'union des puissances politique, civile et religieuse, dont les souverains pontifes se trouvèrent investis par la révolution que nous rappelons; il en est de même à nos yeux de toute institution théocratique.

vement l'exarque de Ravenne et l'hostilité des Lombards, le maintinrent dans une crainte qui ajourna le développement de sa puissance indépendante. Il fut heureux d'obtenir la protection des Francs, et reçut avec reconnaissance la donation de Pepin, et la confirmation qu'y ajouta Charlemagne. Les désordres de la papauté au Xe siècle appelèrent l'intervention d'Othon Ier, qui reçut à Rome la couronne impériale. Jean XII se soumit à lui, comme à son suzerain; mais ce rapport de l'autorité spirituelle et de la puissance temporelle ne fut que passager.

Il y avait déjà loin de la vie libre, dégagée des entraves terrestres, des premiers apôtres, à celle des souverains pontifes, qui, chefs spirituels de l'Église, et en même temps vassaux puissants de l'Empire, méditaient déjà l'affranchissement de leur pouvoir. Quelles que soient la mesure et la réserve avec lesquelles l'historien philosophe apprécie ces variations souvent inévitables des situations humaines, il est permis de croire que la forme religieuse, qui dominait les esprits au XIe siècle, dut différer beaucoup de celle que comportait la manière dont les premiers chrétiens comprenaient l'essence divine. La constitution du sacerdoce, et les images dont elle frappe les esprits, exercent une influence profonde sur le caractère des croyances. Lorsque l'apôtre des premiers siècles, partageant son bien entre ses frères, allait porter en tout lieu la parole divine, toujours prêt à sceller sa foi de son sang, toujours animé du désir de voir se lever enfin ce jour qui devait le réunir à Dieu; la notion de Dieu en harmonie avec ce spectacle, encore qu'elle n'atteignît pas la rigueur abstraite que lui donne la réflexion philosophique, s'en rapprochait cependant par son caractère d'indépen-

dance, de grandeur, d'indéfini surtout, seule expression possible de l'infini quand l'imagination veut s'élever jusqu'à cet attribut. Peut-on croire qu'il en fût de même, lorsque le chef des fidèles, riche de trésors, environné d'honneurs que l'Évangile ne lui avait pas promis, comptait parmi les puissants de la terre, balançait l'autorité des rois, et se préparait à la soumettre à la sienne? Non sans doute, et les faits prouvent que le caractère anthropomorphite de la croyance en Dieu est beaucoup plus prononcé à cette époque qu'à aucune autre de l'histoire de l'Église (1).

Au point où en était la concentration de la puissance de l'Église sous les pontificats de Nicolas II et d'Alexandre II, son avénement définitif à toutes les conditions du pouvoir temporel semblait arrivé à maturité, non sans avoir altéré la nature des croyances chrétiennes. L'anthropomorphisme politique (2) et religieux allait atteindre son plus haut point de dé-

(1) Quel qu'ait été le soin avec lequel l'Église a maintenu dans le dogme la notion purement spirituelle de Dieu, l'anthropomorphisme du langage de l'Écriture sainte en maint endroit et les dispositions de la majorité des fidèles à se *figurer* Dieu et l'action divine sous des dehors analogues à l'homme et à l'activité humaine sont incontestables. Le lecteur comprendra facilement que c'est à ce dernier ordre de faits, et nullement à l'enseignement dogmatique de l'Église, que nous faisons allusion.

(2) On peut entendre par anthropomorphisme politique un gouvernenement fondé sur la volonté arbitraire du chef de l'État, par opposition à celui qui a pour base les principes abstraits d'ordre et de justice que leur caractère rapporte immédiatement à Dieu, considéré d'une manière inconditionnelle et absolue. Dans un semblable gouvernement, la volonté de l'homme revêtu du pouvoir se donne pour l'autorité absolue elle-même, pour une raison au delà de laquelle il n'y a rien à chercher. La loi n'est plus la loi vraie, elle se fait homme dans la mauvaise acception du mot.

veloppement. Il consistait à placer la royauté du monde entre les mains du vicaire de Jésus-Christ, à ramener la terre entière sous son autorité, et à réaliser la monarchie universelle sous forme théocratique. Dès lors s'évanouissaient les libres élans de la prière, où l'homme, seul avec Dieu, oublie le monde, l'humanité, soi-même, pour s'unir plus intimement à la source de l'être ; dès lors, non-seulement tous les rapports de la créature avec le créateur, passant par l'intermédiaire obligé des chefs spirituels, se traitaient à la manière humaine, mais encore des faits nombreux, placés jusque-là en dehors du pouvoir ecclésiastique, tendaient à reconnaître sa suprématie. Justice, commerce, richesse, politique, administration, guerre, culture d'esprit, tous les éléments sociaux devenaient l'expression unique de la volonté sacerdotale, volonté, quoi qu'on pût dire, incarnée dans l'homme, captive dans les entraves tout humaines de l'esprit et du cœur des souverains pontifes; volonté cependant donnée comme divine. Dans ce système exclusif, les limites de la pensée en toutes choses étaient posées par l'autorité; l'intelligence vouée à l'inaction, le cœur réduit à l'impuissance, devaient arrêter leur essor dans les conditions finies de la nature déchue, dont le souverain pontife n'est pas plus relevé qu'un autre. Le Dieu homme se réalisait, non plus comme médiateur, nous ouvrant d'infinies espérances, faisant briller à nos yeux une lumière inattendue, mais comme objet définitif de notre soumission dans la personne du chef visible de l'Église. Dans cette nouvelle manière d'interpréter l'in-

---

Dieu ou la raison suprême ne se manifeste dans ce cas qu'à travers la volonté, et même à travers les passions humaines.

carnation, ce n'était pas Dieu qui sanctifiait l'homme et l'élevait jusqu'à lui ; c'était l'homme qui réduisait Dieu aux étroites proportions de son intelligence, de ses intérêts et de ses passions...... Cette interprétation judaïque du règne de Jésus-Christ sur la terre devait trouver une insurmontable barrière dans la constitution même de l'esprit humain.

Ce fut là le rêve de Grégoire VII; et comme cette tentative était la conséquence nécessaire d'une impulsion dès longtemps donnée, elle en devint le complément, mais aussi le terme et la ruine.

Nous n'avons pas à juger en détail les actes de ce pontife. Le génie commande encore l'admiration, même lorsqu'il succombe dans la lutte qu'il a provoquée; la piété sincère est encore respectable quand elle se trompe. Mais, si le XVIIIe siècle a été souvent injuste pour les évêques de Rome, il ne serait pas impossible que la réaction actuelle en faveur de la papauté et du moyen âge manquât de quelques-unes des conditions d'une véritable impartialité. Quelque admiration qu'on ait pour le génie audacieux de Grégoire VII, on doit reconnaître que ses projets périrent sous ses yeux mêmes. Vaincu et exilé, il se rendit en mourant à Salerne une justice méritée sans doute, mais qui n'en témoigne pas moins de l'ignorance des véritables conditions de l'humanité et des lois de la Providence (1). En mêlant sans réserve l'Église aux intérêts et aux passions de son temps, Hildebrand laissa à ses successeurs un difficile héritage. Perdus dans les détours de la politique humaine, il ne leur fut plus

(1) *Dilexi justitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio.* Telles furent à son lit de mort les dernières paroles du pontife.

possible de conserver le calme nécessaire à leur mission. L'Église eut à pleurer le scandale inutile de la révolte justifiée, entretenue, fomentée dans le fils contre le père, par l'emploi des moyens les plus saints, et vit enfin son protégé se tourner contre elle. Le concordat de Worms (1122), tout en supprimant quelques vaines cérémonies, décida en réalité la question des investitures en faveur de l'Empire(1); et il fut visible une fois encore que la séparation des deux puissances est la conséquence nécessaire de la croyance en un seul Dieu, élevé au-dessus des intérêts et des passions de la terre. On lutte sans succès contre la constitution de l'intelligence humaine et du monde moral. Le pouvoir pontifical qui se fût glorieusement développé à l'abri d'une sage abnégation, dut s'affaiblir dans des résistances qu'il avait imprudemment suscitées lui-même. A l'exception des pontificats d'Alexandre III et d'Innocent III, dont le génie ou le bonheur raffermirent un instant l'édifice chancelant de la papauté, elle tomba en décadence comme autorité temporelle, et il fut donné à la puissance politique et civile de prévaloir contre elle. Moins de deux siècles après la mort de Grégoire, Philippe le Bel brisait dans Avignon les restes de ces prétentions aveugles, et ses légistes en effaçaient jusqu'à l'idée du droit, dernière consolation des vaincus.

---

(1) Par le concordat, l'Empereur renonça à donner l'investiture par l'anneau et la crosse, et se borna à la donner par le sceptre ; mais, ce qui était le point important, l'investiture par le sceptre devait être donnée en Allemagne avant la consécration de l'élu. Que l'on compare ce résultat aux prétentions émises par Grégoire VII dans le *Dictatus Papæ* qui, encore que peu authentique, n'en contient pas moins plusieurs principes qui étaient certainement ceux de ce pontife.

Il est si vrai que ces essais, tentés par l'autorité religieuse pour atteindre aux conditions du pouvoir politique, et se substituer à lui, sont en opposition avec la nature des choses, que, depuis la querelle des investitures, tous les efforts eurent pour objet de renfermer l'Église dans les limites de sa mission spirituelle. A compter d'Arnaud de Bresse au XIIe siècle, jusqu'aux derniers réformateurs, la question d'autorité se trouve sous tous les schismes. Depuis longtemps on ne parle plus de ces hérésies philosophiques dont la témérité s'attaquait à la doctrine, sans s'occuper beaucoup de la constitution du sacerdoce. Les conciles de Constance et de Bâle, Jean Hus, Savonarole, Wiclef, Luther prennent leur point de départ dans le besoin d'une réforme, devenu général, et attaquent une autorité qui semble aux contemporains s'obstiner à méconnaître son devoir le plus saint, celui de mêler le moins possible sa chaste mission aux souillures du monde.

L'Église chrétienne, dans le développement successif de ses phases diverses, présente donc le même phénomène intellectuel, que l'analyse nous a déjà fait découvrir, soit dans l'individu, soit dans l'humanité. La tendance anthropomorphite y est évidente. Elle y produit et combine les faits, jusqu'à devenir la formule exclusive adoptée par l'autorité religieuse. Mais, conduit à ce point presque à son insu, l'esprit humain, qui n'a pas cessé de porter en lui-même l'idée du Dieu inconditionnel et absolu, réagit contre les conséquences dans lesquelles se montrent à découvert les proportions étroites du principe anthropomorphite, qu'il a négligé d'arrêter dans ses progrès. Comme la notion purement abstraite de Dieu, abandonnant plusieurs de nos

facultés à un vague, à une indécision dans lesquels elles ne peuvent s'arrêter, favorisait des tendances moins spirituelles, de même la conception anthropomorphite devenue exclusive périt par son excès seul. Ainsi se vérifie dans l'histoire de l'Église, c'est-à-dire dans le développement du plus grand fait intellectuel et moral des temps modernes, ce que nous avons déjà observé dans l'individu, comme dans l'humanité considérée d'une manière générale.

En résumé donc, l'intelligence humaine ne peut que, dans de rares moments, concevoir Dieu comme essence inconditionnelle et absolue, en même temps que d'un autre côté, il lui répugne invinciblement de s'enfermer dans un anthropomorphisme rigoureusement déterminé. C'est entre ces limites extrêmes que se maintiennent, à des degrés divers, les croyances religieuses ; c'est là que le prêtre, le philosophe et l'homme d'État doivent les étudier.

Après avoir ainsi exposé les faits, nous allons, dans la seconde partie de ce mémoire, les expliquer par de nouvelles recherches psychologiques, et les résoudre dans les facultés qui les produisent et les combinent, nous appliquant à en montrer la nature précise et la portée véritable.

DEUXIÈME PARTIE.

THÉORIE.

Nous avons consacré la première partie de ce mémoire à exposer les faits psychologiques, dans lesquels se résume la question que nous nous proposons de résoudre par les considérations suivantes. Nous en rappelons en peu de mots les points constitutifs.

La notion de Dieu, sous les différentes faces qu'elle présente dans l'intelligence humaine, se compose de deux éléments principaux : 1° la conception inconditionnelle et absolue du principe suprême ; 2° les formes fournies à l'homme par l'imagination et la sensibilité, formes dont il revêt, souvent à son insu et sans réflexion, la conception purement intellectuelle de l'Être suprême. L'union de ces deux éléments ne peut s'opérer dans la pensée qu'en altérant chacun d'eux, et en les rapprochant, réels mais incomplets, l'un de l'autre. D'un côté, l'homme, ne rencontrant dans la notion absolue qu'une notion abstraite, ne trouve pas en elle satisfaction pour toutes ses facultés ; d'un autre, ne pouvant mettre en doute les conditions d'infini, d'immutabilité, etc., inhérentes à la nature divine, l'esprit n'attribue pas à Dieu la forme humaine intellectuelle et morale, d'une manière tellement irrévocable, qu'elle efface entièrement la notion absolue. L'homme n'est donc ni rationaliste pur, ni anthro-

pomorphite exclusif, et l'idée qu'il a de Dieu se forme, dans des mesures diverses, aussi nombreuses qu'il y a d'individus, des emprunts faits à ces deux conceptions.

Les faits que nous venons de résumer ne peuvent résulter que de la nature même de nos facultés, et de l'influence qu'elles exercent, tant sur nos connaissances en général, que sur les rapports qui les unissent les unes aux autres. Il est donc nécessaire d'en faire une étude attentive, si nous voulons arriver à la solution du problème. Or, avant même d'entrer dans les détails de cet examen, on voit au premier coup d'œil que la notion de Dieu, inconditionnelle et absolue, répond à l'intelligence, organe du rationalisme et de l'abstraction, tandis que les éléments anthropomorphites ou naturels que nous y mêlons, puisent leur origine dans l'imagination et la sensibilité. L'analyse de ces facultés fera mieux ressortir encore la vérité de cette observation, que nous croyons assez évidente par elle-même pour en faire notre point de départ. Nous commencerons par l'étude de l'intelligence.

Soit que nous considérions l'intelligence dans l'ordre scientifique, soit que nous l'étudiions dans ses procédés ordinaires, dans les jugements qu'elle porte à chaque instant sur nos actes les plus journaliers, sur nos rapports les plus vulgaires, nous trouvons partout en elle le même caractère idéal et abstrait; et encore que les mots qui expriment ses fonctions soient des métaphores évidentes, ces métaphores se sont oblitérées avec le temps; le rapport de l'idée qu'elles expriment avec l'image qui leur a donné naissance est oublié, a péri, jusqu'à ne plus se présenter à la conscience de celui qui use de ces termes du langage. De plus, indépen-

damment des idées générales fournies par l'abstraction, et qui, même quand elles résument les caractères des objets matériels, ne les offrent déjà plus à la pensée sous les images qu'ils revêtent dans la nature, l'esprit est encore armé de certains principes *à priori*, de certaines notions premières, qui n'ont de corps, pour ainsi dire, qui ne présentent d'image que dans le mot qui les exprime. Les notions de cause, de loi, de beau, de juste, de bon, de force, et beaucoup d'autres, ne nous offrent rien d'individuel, rien de concret, rien qui exprime tel ou tel objet. Le plus beau monument, la statue la plus parfaite n'ont aucune ressemblance avec l'idée abstraite et générale du beau, et ne la manifestent qu'en lui faisant perdre sa généralité. De même, l'idée de cause ne saurait être représentée par quelqu'un des actes passagers, divers, multiples, qui révèlent l'action de cette loi dans l'ordre de l'esprit ou dans celui de la matière.

Il y a donc une conception pure de certaines idées, qui se distingue de l'image et y répugne, qui la proscrit, qui en serait embarrassée si elle la rencontrait. Cette disposition, ou plutôt cette loi de l'intelligence est telle que, dans les idées abstraites elles-mêmes, qui empruntent pour la plupart leur origine aux êtres matériels, et dans lesquelles il semble que l'image doive se trouver de droit et nécessairement, cette condition disparaît, et l'idée est conçue aussi pure que celles qui n'ont pas leur type dans les objets naturels. Lorsque, dans un raisonnement, nous avons besoin d'exprimer les idées générales d'arbre, d'animal, de douleur, de plaisir et mille autres, puisées par l'abstraction dans des êtres ou des faits individuels, nous les saisissons dans une conception uniquement exprimée par le mot, et notre esprit

n'est atteint, ni par les images de feuilles, de branches, de racines, de sang, de forme animale, ni par des sentiments pénibles ou agréables. Le signe qui traduit pour nous l'idée abstraite ne s'altère par l'intervention d'aucun élément emprunté à l'imagination et à la sensibilité. A plus forte raison en est-il de même de ces notions *à priori* qui n'ont point leur modèle dans la nature, de ces lois qui, par leur généralité même, ne sauraient sans périr se résoudre ou se perdre dans une forme individuelle, condition inhérente à l'image.

C'est donc avec raison que la philosophie a distingué l'idée pure de celle qui n'est qu'une image ou le souvenir d'une perception. Les faits intellectuels, moraux, physiques, se présenteraient à l'homme, muets pour toujours, si leur interprétation ne sortait pas des profondeurs de la pensée. Devant eux se place l'intelligence, munie de ses principes, de ses notions, de ses lois. A l'aide de ces instruments d'analyse et de synthèse, elle les décompose, les fouille en tout sens, en saisit toutes les faces, les classe, les ramène à un système, les recompose dans leurs éléments divers et dans leurs véritables rapports. *En toutes choses*, a dit un philosophe justement célèbre de nos jours, *c'est l'abstrait qui éclaire le concret* (1). Or, le concret, c'est l'individuel, c'est l'être particulier par excellence. Par la définition même, l'abstrait ne saurait être substantiel, le concret ne saurait pas ne pas l'être. A l'une de ces deux extrémités, se présente l'action pure de l'intelligence; à l'autre, l'immobilité des

(1) M. Cousin.

êtres matériels, dépourvus de conscience et de pensée. Dans l'intervalle, des facultés dont nous parlerons plus tard forment, par les sentiments et les images, la transition entre le monde matériel et la pensée abstraite.

Les différences que nous venons d'indiquer ont déjà dû mettre en lumière le véritable caractère de l'intelligence; nous allons tâcher, par quelques considérations nouvelles, de les préciser plus encore.

L'action de l'intelligence se fait surtout remarquer par une marche régulière et homogène, qui ne laisse pas à l'imagination le temps d'y mêler ses tableaux. Dans toute série de raisonnements, l'idée abstraite se présente toujours à sa place logique, dans une nudité que ne dissimule aucune autre condition que les conditions rationnelles en vertu desquelles elle se révèle uniquement par elle-même, ou, tout au plus, par le mot qui l'exprime. Le propre de l'imagination est au contraire de se complaire dans ses créations; sa tendance est de préciser de plus en plus les formes qu'elle n'a d'abord qu'ébauchées. On en peut dire autant, et avec plus de raison encore, de la sensibilité. Mais l'intelligence marche droit à son but, sans se laisser détourner par ce qu'elle rencontre. C'est, comme nous l'avons déjà dit, un instrument qui s'applique sur tous les concrets de la nature, pour les analyser, en déterminer les rapports, en pénétrer la véritable essence, en résumer les lois; instrument cependant qui se tient à une si grande hauteur au-dessus des objets sur lesquels il opère, qu'on chercherait en vain entre eux et lui la moindre ressemblance formelle. Les idées générales et abstraites, qui constituent les données de la logique, ne figurent pas plus les objets de l'observation, que le ciseau du statuaire et le pinceau du

peintre ne ressemblent, dans leurs formes particulières, à l'image que l'un tire du marbre, que l'autre fixe sur la toile. L'intelligence conclut; sa conclusion n'est pas d'une autre nature que les procédés qu'elle a employés, que la marche qu'elle a suivie. Les idées qui se succèdent et s'enchaînent l'une à l'autre, comme celles qui les résument au terme de leur développement, pourraient rarement se présenter sous une figure quelconque. Les notions de rapport, par exemple, de futur, de conclusion, ne sauraient être admises autrement que comme de pures conceptions abstraites, et les attributs divins, l'immutabilité, l'infini, etc., répugnent aux déterminations arrêtées de toute forme, quelle qu'elle soit. Ces considérations suffisent pour bien faire comprendre notre pensée; elle se précisera davantage encore si nous les rapprochons de celles que nous allons puiser dans l'analyse de l'imagination et de la sensibilité, et la comparaison fera mieux saisir la nature véritable de l'intelligence et de la conception abstraite.

Autant la pensée abstraite évite l'image, oblitère et efface la métaphore, autant l'imagination impose la forme, relève l'image, fait dominer la figure. Tantôt à l'aide de la mémoire, elle représente les objets avec leurs apparences, leurs contours, leurs couleurs, les traits les plus saillants de leur physionomie; tantôt plus hardie, et créant d'elle-même une unité inattendue, elle compose un objet nouveau des emprunts faits à mille autres, auxquels son caprice dérobe les détails qui conviennent au tableau qu'elle veut représenter. Dans ces deux cas, l'imagination, reproductive ou productive, puise ses souvenirs et les éléments de ses créations fantastiques dans la nature et dans l'homme, dans ses passions, ses affections, ses idées. Elle est commune à tous, et à des

degrés divers de puissance et d'activité; il n'est personne qui n'y participe.

On voit déjà que, si la pensée abstraite et pure est l'organe du général, de l'universel, par conséquent, de la logique et de tous les procédés intellectuels qui s'y rapportent, l'imagination est à son tour la faculté qui donne par excellence le particulier, l'individuel. Tout, en elle et par elle, se détermine, se personnifie. A l'instant même où elle semble vouloir porter secours à la pensée abstraite, et la rendre plus abordable à l'intelligence, où l'on croirait qu'elle va recevoir un reflet de sa généralité, c'est elle qui l'abaisse à l'individuel. Ce fait, dont nous pourrions donner bien des exemples, se lit clairement dans les démonstrations des géomètres. Si l'un d'eux choisit le cercle ou toute autre figure, pour en décrire les lois générales, l'imagination lui en facilitera sans doute l'étude; cependant, elle ne lui présentera jamais qu'un cercle particulier, une figure particulière, ayant ses dimensions propres, son existence déterminée. Si, de l'examen de cet objet particulier, la science fait naître des lois générales, c'est à des procédés logiques et aux conditions de la pensée abstraite que nous en sommes redevables, non à l'imagination qui fait un vain effort pour fixer l'universel et figurer l'absolu.

Cependant, ces efforts mêmes, quelque infructueux qu'ils soient, méritent d'être étudiés; car, impuissante ou limitée, l'imagination recommence toujours le même travail, et le besoin auquel elle obéit est un besoin de l'homme lui-même, une loi de son être intelligent. Quoiqu'elle ne puisse généraliser comme la pensée abstraite, l'imagination se rend compte du général; elle a sa manière de le chercher, manière con-

fuse, indécise, telle seulement que le comportent les conditions qui constituent cette faculté.

Nous avons vu que les idées générales, résultats, soit de l'abstraction, soit, comme les lois nécessaires de l'intelligence, d'une conception *à priori*, nous sont, dans leur plus haute généralité abstraite, représentées ou par elles-mêmes, ou tout au plus par les mots qui les expriment. Lorsque le raisonnement ne suit pas une marche rapide, lorsque le besoin d'une induction rigoureuse et précise ne domine pas l'esprit et ne le maintient pas dans le procédé purement intellectuel, il est rare que l'imagination qui trouve le temps de le faire, ne s'applique pas à traduire l'idée générale, autant qu'il lui est possible, dans les données qui lui sont le plus familières. Éclairons ce point par un exemple.

Si nous voulons démontrer que la médiocrité dans la fortune et dans les désirs est la source la plus sûre du bonheur; ces idées de médiocrité, de fortune, de désirs, de bonheur, seront pour nous à l'état abstrait. Les mots et les mots seuls, leur enchaînement logique et grammatical seront les représentants, les signes actuels des divers sens que nous aurons à exprimer, et que nous devrons combiner pour obtenir le résultat désiré. La chaleur de la discussion, l'ardent désir de convaincre, ne nous permettront pas de mêler la moindre image à ce langage analytique, serré, pressant, sur lequel nous comptons pour atteindre notre but. Si, au contraire, dans un moment de loisir et de rêverie, n'ayant à persuader personne, dès longtemps persuadés nous-mêmes, nous sommes seulement préoccupés de cette vérité, sans que rien nous sollicite à lui prêter le secours de la logique, l'imagination alors prendra la place de l'idée abstraite, et nous nous lais-

serons aller à nous complaire dans ses riants tableaux. Elle nous représentera un séjour modeste dans une aimable solitude, nous peindra les vertes prairies, les eaux limpides, l'ombre des forêts, le *nescia fallere vita* de Virgile. Le poëte menacera de succéder au philosophe; mais, en même temps, l'idée aura commencé à se localiser, à s'individualiser. Ce ne sera cependant encore qu'une sorte de symbole, dont l'imagination se gardera de trop préciser, d'accuser trop fortement les contours. Elle voilera au contraire tout cet ensemble d'une indécision, d'un vague propre à en fondre les traits, à en effacer l'individualité, à lui conserver quelque chose d'une généralité incomplète. Nous l'avons déjà dit, c'est sa manière de généraliser, c'est son procédé pour ne pas descendre à des formes particulières trop prononcées. Mais si à leur tour le poëte et le peintre s'emparent de ces données dans lesquelles l'indécis supplée encore à l'abstrait, et les enferment dans des compositions de leur ordre, nous descendrons aussitôt à l'individualité exclusive d'un héros de roman ou d'un site champêtre. L'idée générale aura cessé de s'y montrer d'une manière quelconque; et si elle en sort, ce sera comme la moralité qui couronne le récit d'une fable. L'œuvre de l'imagination, poussée jusqu'à la limite extrême de la tendance de cette faculté, cessera d'être générale, même de cette généralité impropre dont nous avons indiqué le caractère.

Tels sont quelques-uns des rapports les plus ordinaires sous lesquels s'offre l'imagination; tels sont surtout ceux qui se rattachent à la question qui nous occupe. Si nous en faisons dans ce but une étude attentive, elle nous présente deux éléments : d'une part, l'idée générale confusément aperçue, de

l'autre, les formes sensibles. Ces éléments ne sont point elle-même, mais elle les unit d'une manière aussi certaine que mystérieuse. Nous savons déjà que c'est à l'intelligence qu'elle emprunte ces idées générales auxquelles, comme le poëte et l'artiste qu'elle inspire, elle s'efforce de donner un corps, une figure et une vie qui puissent arriver jusqu'à l'homme des sens et à la multitude. Nous avons à chercher maintenant à quelle source elle empruntera ces dehors dont elle revêt l'idée abstraite, et sous lesquels elle l'altère et le plus souvent la déguise. Or, nous voyons au premier coup d'œil que c'est à la sensibilité que nous devons nous adresser pour découvrir, dans leur source même, ces formes multiples dont l'imagination use à son gré. L'homme ne saurait en créer aucune : il est forcé par ses conditions intellectuelles de ne reproduire que celles qui lui sont révélées par la sensibilité qui le met en rapport soit avec l'univers, soit avec lui-même. Il est le centre duquel elles rayonnent et auquel elles aboutissent, et sa nature en limite en même temps le nombre et l'action. Quelques réflexions sur la sensibilité sont donc ici nécessaires.

C'est la sensibilité qui nous met en communication avec le monde extérieur et, dans certains cas, avec nous-mêmes. Par elle nous savons que nous ne sommes pas seuls, et que des êtres, différents ou semblables, existent en rapport les uns avec les autres, et avec nous. Kant attribue à cette faculté la conception *à priori* de l'espace et du temps, dont elle revêt tous les objets extérieurs et les actes intérieurs, et à l'aide de laquelle chaque chose se classe, se distingue, se localise. Quelle que soit d'ailleurs la valeur de cette théorie, les faits n'en demeurent pas moins certains. Toutes les formes,

toutes les modifications des êtres nous sont données par la sensibilité, de telle sorte que l'effort du génie le plus fécond ne saurait en créer qui découlassent d'une autre source.

La gradation par laquelle nous nous élevons du spectacle de la nature à la plus haute conception de l'être absolu, est donc facile à décrire. En face de nous se placent les objets extérieurs : la perception nous met en rapport avec eux. Dans ce phénomène, nous atteignons les êtres, selon les uns, par une idée ou image intermédiaire qui les rapproche de nos sens, selon les autres, directement et en eux-mêmes. C'est là la fonction de la sensibilité et des organes dans lesquels elle divise son action. La mémoire et l'abstraction s'emparent alors de ces données sensibles, l'une pour en conserver le souvenir, l'autre pour en généraliser les attributs, et en faire une partie des éléments du raisonnement et de la logique. A cette phase de nos rapports avec la nature, les objets perçus prennent, par un merveilleux mécanisme, une existence idéale, en partie traduite par des images, en partie par des mots. L'esprit humain n'en reste pas là. Tandis que d'un côté, l'abstraction continue ses généralisations de plus en plus élevées, de l'autre se manifestent et se développent spontanément les notions *à priori,* qui rendent l'observation possible, mais n'en sortent pas. Ces deux classes d'idées, une fois produites, enferment tous les objets de la nature dans des lois saisissables seulement par la pensée pure, et élèvent l'intelligence au point le plus haut qu'elle puisse atteindre.

Évidemment, l'imagination occupe la place intermédiaire entre ces deux extrêmes si contraires l'un à l'autre. L'image se rapproche de l'esprit par sa nature incorporelle, par son existence d'idée, de pensée, d'objet intelligible; mais en

même temps, elle tient du corps, elle se souvient de la matière par la forme, la couleur et les autres qualités, qu'elle rappelle fidèlement. Elle est donc la conception moyenne de l'homme, le véritable milieu dans lequel la loi de son être intellectuel le condamne à vivre. Voué tout entier à la perception externe, l'homme ne serait comparable qu'à la brute; il serait même au-dessous d'elle : on le verrait fatalement gouverné par ses appétits les plus grossiers, et la sensation serait sa loi unique, son seul mobile. Constitué seulement pour la conception *à priori*, et par là, absorbé dans la contemplation des lois abstraites de la pensée, l'homme ne serait plus l'homme; il se confondrait alors avec la cause première, ou jouirait d'une existence qu'il nous est plus facile de supposer que de décrire. Évidemment donc, l'homme vit surtout dans l'imagination et dans les facultés qui s'en rapprochent. Il tend, d'une part, à se dégager, dans une certaine mesure, des liens du monde matériel; il y arrive par l'impulsion qui l'entraîne aux idées générales. De l'autre, comme il ne saisit que difficilement le monde intellectuel dans son expression abstraite, il s'efforce de le mettre à sa portée, en le revêtant de formes qui sans doute en altèrent la pureté, mais qui du moins nous permettent de l'atteindre dans les limites de notre nature. La perception externe ne saurait fournir à l'imagination que les éléments qu'elle atteint elle-même, c'est-à-dire, des éléments finis, contingents, périssables, etc.; et si l'imagination fait entrer dans ses combinaisons les idées de l'infini, de l'immuable, etc., même en tâchant de les modifier par des figures auxquelles elles échappent, c'est qu'elle les puise dans un ordre de facultés destinées à nous en fournir la notion.

Cette analyse des diverses facultés qui sont en jeu dans la croyance explique facilement, ce nous semble, les faits que nous avons observés dans l'homme individuel, et que l'histoire nous a également montrés dans l'homme en général. Il en résulte que la tendance anthropomorphite, dont nous avons parcouru les divers aspects dans la première partie de ce mémoire, s'explique par la nature de l'homme, et que, loin de s'élever sans réflexion contre de prétendus préjugés, auxquels on oppose les conclusions de la métaphysique, conclusions rigoureuses, mais toujours peu familières à la multitude, on doit reconnaître qu'ils sont inévitables, et que ce qui reste à faire, est d'en étudier toutes les conditions, dans l'intérêt du progrès de l'intelligence et des légitimes satisfactions du cœur. Or, il ne suffit pas d'avoir signalé le fait, de l'avoir expliqué par l'observation psychologique; des difficultés, des objections se présentent, auxquelles nous ne pouvons manquer de donner notre attention.

Si la conception anthropomorphite est le résultat de notre nature intellectuelle et morale, il semble, dira-t-on, au premier coup d'œil, que Dieu nous trompe volontairement, provoque et justifie lui-même notre penchant à l'idolâtrie. Quelles que soient en effet les conditions supérieures dont nous revêtons les vertus que nous attribuons à Dieu, nous ne pouvons nous dissimuler combien nos efforts restent loin de la réalité, et le témoignage de notre conscience la plus intime nous avertit sans cesse de la vanité de nos conceptions, par rapport à l'idée de l'essence suprême. Nous sommes donc à la fois coupables d'une sorte d'idolâtrie, et amenés à la condamner, sans toutefois pouvoir nous en défendre. Cette observation, dont nous ne cherchons pas à

diminuer la valeur, s'évanouira, nous l'espérons, devant les considérations suivantes. Deux principes incontestables nous les fourniront. D'un côté, en effet, nous ne pouvons admettre que la sagesse divine ait voulu nous tromper, et nous savons de l'autre, que la pleine raison de toutes choses se trouve nécessairement dans le principe supérieur. Appuyée sur ces données, une étude soutenue et consciencieuse doit parvenir à la solution de cette difficulté, assigner à chacun des éléments qu'elle renferme, sa véritable place, sa légitime portée, de manière à présenter un ensemble de croyances, également éloignées d'un spiritualisme inaccessible (1) et d'une grossière superstition. Si, en effet, nous considérons les formes dont nous accompagnons la notion de Dieu, sous un rapport plus élevé que celui de leur origine humaine, il nous sera facile de voir qu'elles ne nous conduisent point nécessairement à l'erreur, et nous en dégagerons sans effort la part de vérité qui s'y trouve.

Les attributs généraux sous lesquels se développent nos croyances, tels que l'espace, le temps, les formes de la sensibilité et de l'imagination, sont corrélatifs à notre nature ou lui appartiennent; nous ne saurions en douter. C'est dans notre constitution intellectuelle et morale que nous les trouvons; c'est nous-mêmes, en quelque sorte, que

---

(1) L'ensemble de notre mémoire détermine suffisamment le sens dans lequel nous disons ici *spiritualisme inaccessible*. Nous ne voulons pas dire par là que l'homme ne puisse parvenir à la notion absolue de Dieu, nous voulons dire seulement que cette notion n'est pas familière à la multitude, et que ceux même qui s'y élèvent ne peuvent y arrêter habituellement leur pensée.

nous saisissons dans ces conditions multiples et diverses. Mais quoiqu'elles se rapportent à nous, quoique nous vivions en elles, elles n'ont pas cependant leur raison dernière dans notre existence propre : elles se rattachent à la source suprême, de laquelle seule elles ont pu descendre jusqu'à nous.

Sans doute, lorsque nous observons le temps dans son existence successive et l'espace dans sa divisibilité, nous refusons avec raison d'y voir, comme Newton et Clarke, les formes absolues de Dieu; nous les regardons cependant comme la transformation finie et saisissable d'attributs divins analogues, mais éternels, infinis, absolus, que nous ne saurions concevoir sans cette traduction en quelque sorte qui les met à notre portée. Nous sommes donc forcés d'admettre qu'il y a un temps absolu, un espace absolu, inabordables à nos facultés, et que nous n'atteignons qu'à travers un voile en rapport avec la nature de connaissance que comporte le mode d'existence qui nous a été départi. Or, si nous appliquons cette induction à toutes les autres qualités que nous font connaître la sensibilité et l'imagination, nous atteindrons le même résultat. Toutefois, comme ces conséquences ne se montrent pas d'elles-mêmes, un exemple sera plus efficace qu'un raisonnement abstrait pour bien faire comprendre notre pensée.

L'idée de père nous est donnée par les conditions dans lesquelles nous vivons. Nous la puisons autour de nous, dans les éléments finis de notre nature, tels que la loi physique de la génération et les conditions sociales qui constituent la famille. Mais ce fait ne demeure pas ainsi nu dans sa généralité. Mille images, mille sentiments s'y rattachent. Les soins prodigués à l'enfant qui vient de naître, les espérances

confiées à l'avenir, la sollicitude qui veille à une instruction qui puisse les justifier, les gracieuses peintures des premiers jours de l'enfance, les présages favorables d'une éducation heureusement commencée, les inquiétudes causées par une maladie dangereuse, la douleur inspirée par une conduite légère ou criminelle, les pleurs sur une mort prématurée, etc., mille circonstances se groupent autour de l'idée de paternité. Elles n'ont pu être empruntées qu'à nos propres émotions, à celles qui se produisent communément dans la société et dans la famille. Tous ces faits, tous ces sentiments, toutes ces images sont donc le produit de notre nature même; mais notre nature, notre mode d'être dépendent à leur tour de la raison suprême qui, non-seulement nous a donné l'existence, mais encore l'a déterminée jusque dans ses moindres détails. Si maintenant l'on veut bien se rappeler la portée véritable de la notion de raison, telle que l'a mise en lumière le développement que nous lui avons donné dans le premier de nos mémoires, on sera rigoureusement conduit à reconnaître que l'idée de paternité doit trouver sa source dans une paternité absolue qui se retrouve dans la cause première, immanente, dernière et complète raison de toutes choses. En d'autres termes, on reconnaîtra qu'il ne saurait y avoir de paternité finie, transitoire, dans ce monde mortel, s'il n'y a dans l'essence suprême un type de paternité dont les conditions infinies et absolues ne peuvent arriver jusqu'à nous, que modifiées par la présence de l'espace et du temps, formes générales et nécessaires de la sensibilité et de l'imagination.

Dieu est donc père, et quand nous l'invoquons à ce titre, nous ne nous trompons pas. Nous ne nous trompons pas non

plus, lorsque nous revêtons cette paternité divine d'images gracieuses ou touchantes, indulgentes ou sévères, empruntées au spectacle des faits journaliers; car tous ces attributs de la paternité, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, ne sauraient être, que parce qu'ils ont leur raison dans les attributs absolus comme elle de la paternité divine. Sans doute, la difficulté tout entière n'est pas résolue par cette réflexion, et quelque apparence d'obscurité persiste malgré elle. Dieu n'est pas père en effet à la manière des hommes: nous ne saurions consentir à le croire; mais la nuance qui sépare ici la vérité d'un commencement d'erreur se précisera davantage à mesure que nous avancerons dans notre étude, et s'il reste encore, au point où nous en sommes, quelques objections que l'on voudrait voir disparaître, du moins la légitimité de ces formes générales de la croyance en sort évidente et certaine. Ce n'est pas l'homme qui transporte mal à propos à Dieu des qualités empruntées à sa propre nature; c'est Dieu qui rappelle à lui-même, par l'intermédiaire de l'homme, des formes sorties de son sein pour devenir les types de la création et de l'univers.

N'est-il pas en effet dans les conditions de l'idée par laquelle nous nous représentons Dieu, de ne pas nous permettre de concevoir qu'un être, qu'un fait, qu'une forme, qu'une combinaison quelconque de qualités puisse exister, qui ne soit d'une certaine manière dans la pensée divine, avant d'être dans la réalité matérielle ou dans nos esprits. S'il en était autrement, l'homme serait la raison absolue de quelque chose, il serait Dieu. D'un autre côté, nous ne pouvons considérer la pensée divine que comme identique à la substance divine; car, dans le cas contraire, il y aurait, dans l'unité

immuable, une série d'êtres intelligibles, soumis dans leur succession et leur divisibilité à des conditions contradictoires avec l'unité et l'éternité de l'essence absolue. L'idée dans Dieu n'a donc pas l'existence successive et passagère qu'elle a dans l'homme. Dieu n'a pas d'idées à notre manière ; il est lui-même l'objet un et absolu qui s'exprime (1) en êtres réels dans l'univers, en idées dans l'intelligence de l'homme. Ni l'univers ne peut contenir le moindre atome qui n'exprime quelque chose de sa réalité absolue, ni l'intelligence de l'homme ne peut concevoir la moindre idée, la pensée la plus restreinte, qui ne soit le reflet, non-seulement de la pensée, mais de l'existence divine elle-même. Nous n'attribuons donc à Dieu rien qui ne lui appartienne, nous ne rendons à son essence que ce que nous lui avons emprunté; et si l'erreur se mêle trop souvent à nos conceptions, elle tient à l'intervention d'autres circonstances. Elles attireront bientôt notre attention; reprenons :

Il est donc certain, lorsque nous reconnaissons Dieu comme père, comme juge, comme protecteur, comme souverain de l'univers, que nous avons, de son essence dans ses rapports avec nous, une idée juste et vraie. Seulement, ces attributs que la conception inconditionnelle nous fait comprendre comme formant en Dieu une unité absolue s'offrent à nous divisés et distincts, mode de perception qui nous est imposé, non par la nature de Dieu, mais par la nôtre. Quelle que soit la difficulté que renferme l'opposition actuelle de l'unité et de la divisibilité, et surtout le passage de la pre-

(1) Toutes les religions ne disent-elles pas que Dieu a créé le monde par sa *parole*?

mière à la seconde dans l'acte de la création, la simultanéité de ces deux conditions générales de l'existence de Dieu et de celle de l'univers n'en est pas moins d'une certitude inattaquable. Ce qui est aussi certain, c'est que le divisible ne saurait reproduire que ce qui est dans l'unité absolue. Seulement il le reproduit à sa manière; il distingue les attributs réunis dans le principe suprême, les présente un à un, ou ne les rapproche qu'en nombre restreint, en rapport avec la portée de notre intelligence, comme avec l'ordre de faits et d'êtres qu'il a plu à Dieu de créer. Il suit de ces vérités que l'homme, être fini, résultat circonscrit du passage de l'unité au multiple, ne peut parcourir que successivement les attributs divins et les formes variées dont ils se revêtent; que si, dans de rares moments, il aborde Dieu à la fois tout entier, c'est à la condition de perdre de vue ses attributs considérés chacun en particulier; encore ne saurait-il le faire par aucune voie que par la voie abstraite, voie peu familière à la grande majorité des esprits. Sa conception habituelle se trouve donc ainsi nécessairement limitée par les conditions de sa nature..... Ces considérations, peu développées il est vrai, expliquent cependant la disposition de l'intelligence humaine à l'anthropomorphisme; et de plus, elles fournissent en même temps le moyen de déterminer la cause des erreurs qui altèrent le plus souvent les croyances religieuses de l'homme et des sociétés humaines.

De quelle nature en effet sont les erreurs que nous pouvons commettre, placés comme nous le sommes, sous l'influence inévitable des conditions inhérentes à notre être, telles que nous venons de les décrire? jusqu'où et de quelle manière le faux peut-il se glisser à la suite de cette induction rigoureuse à la

quelle l'homme ne peut s'empêcher d'obéir? Assurément, ce n'est pas l'objet immédiat de la perception que nous pouvons regarder comme n'ayant aucune réalité. Quel qu'il soit, sous quelque forme, grossière ou basse, qu'il se présente, il est, et non-seulement il est, mais il ne saurait être, sans que son type, supérieur à lui, ne vive dans Dieu lui-même. L'Égyptien qui adore l'animal et la plante peut faire remonter facilement jusqu'au principe de l'être, l'objet de ce culte grossier. De la seule considération de ce rapport inévitable, conclurons-nous que la pensée religieuse atteigne ici la vérité? Non, sans doute; mais, pour nous faire comprendre, plusieurs distinctions sont nécessaires.

En considérant les êtres substantiels, nous les regardons comme réels, nous ne disons pas qu'ils sont vrais. La vérité ou l'erreur ne sauraient s'appliquer qu'aux rapports que nous percevons, ou que nous supposons entre eux. Le faux ne peut donc se trouver que dans une conception abstraite, soit que nous ne saisissions pas les véritables relations qui unissent plusieurs éléments, soit que nous ne percevions pas tout ce que contient un élément donné. Dans ce dernier cas, notre conception n'est qu'incomplète; elle est erronée dans le premier. A celui qui adore Dieu uniquement comme père, l'essence divine se présente d'une manière seulement incomplète; à celui qui voit dans son fétiche le créateur du ciel et de la terre, ou la providence qui préside à sa destinée particulière, Dieu s'offre sous des rapports absurdes et monstrueux. Il y a pourtant une étroite dépendance entre ces deux sources d'erreurs. Si le sauvage avait de l'essence divine une juste idée, il ne l'identifierait pas avec l'objet de son idolâtrie, et n'établirait pas entre ces deux termes une

identité contradictoire. Le faux est toujours incomplet, mais la réciproque n'a pas lieu : l'incomplet n'est pas toujours faux, et le fini par conséquent peut avoir sa vérité. Ainsi, lorsque, rapprochant l'une de l'autre les notions d'injustice, d'ignorance et de Dieu, nous en composons l'idée choquante, absurde, de Dieu injuste, de Dieu ignorant, nous ne formons pas seulement des notions finies, nous formons encore des notions fausses, nous acceptons de véritables non-sens. Mais lorsque, dans l'exemple que nous avons choisi, nous substituons à la notion de Dieu celle de père, moins élevée, plus abordable à notre nature, nous ne sommes pas dans la voie de l'erreur; seulement à une notion abstraite nous substituons une idée sensible, une image, image il est vrai, puisée à une source anthropomorphite, et qui sans doute suppose une détermination et des limites, mais image qui se coordonne sans difficulté avec la vérité absolue. Dans cette manière de concevoir, il y a quelque chose d'incomplet, de limité, de fini; mais il n'y a rien d'absolument faux. Le faux interviendrait à l'instant où nous abandonnerions pour cet attribut tous les attributs de Dieu, où nous limiterions volontairement sa nature, où nous enfermerions son essence tout entière dans cette dignité de père, qui mérite sans doute tous nos respects, mais qui n'épuise pas la conception du principe suprême.

Ainsi donc, lorsque, dans la prière, dans l'exhortation, ou dans toute autre circonstance, nous laissons intervenir cette idée de père, nous faisons acte certain d'anthropomorphisme, on ne saurait le nier; cependant, lorsque, réservant les attributs absolus de Dieu, nous ne laissons pas cette image enfermer notre pensée dans des conditions contradictoires avec la nature divine, il n'y a, il ne saurait y avoir ni illusion, ni er-

reur. En cela nous obéissons à une loi fatale de notre constitution intellectuelle, mais avec la conscience de ce que nous faisons. Car si Dieu n'est pas père aux conditions où nous le sommes, si sa paternité ineffable échappe aux entraves qui pèsent sur la nôtre, il n'en est pas moins père, et nous ne nous trompons pas, il n'y a pas lieu de nous accuser d'aveuglement ou d'idolâtrie, lorsque nous environnons ce titre de témoignages de respect et d'amour, qui ne sont pas moins légitimes que le sentiment qui les dicte, et l'objet auquel ils s'adressent.

Il est donc nécessaire de distinguer dans l'anthropomorphisme les instincts qui inclinent à l'idolâtrie des sentiments que la religion peut admettre. Les premiers prêtent à Dieu les formes naturelles ou humaines sans réserve, supposent à l'Être suprême nos affections et nos passions indistinctement, sans les purifier ou les agrandir, abaissent l'action divine à la mesure de l'action humaine, et estiment les motifs divins d'après la règle qui détermine les résolutions de l'homme; les autres sont moins aveugles et plus circonspects. Il serait ici trop long, et avant tout superflu, d'énumérer tous les caractères des croyances superstitieuses; ils se résument dans ceux que nous venons d'indiquer. La cause en est avant tout l'absence d'une conception intellectuelle assez haute, assez pure, dont l'influence puisse corriger les instincts grossiers, les mouvements passionnés qui se mêlent aux croyances religieuses de la foule. Si au contraire, choisissant selon nos idées de beau, d'ordre, de justice, etc., parmi les vertus de l'homme, nous en rapportons quelques-unes à Dieu; si nous aimons à les compter au nombre des attributs même de la Divinité, en les revêtant des conditions d'infini, d'absolu, d'éternité, inhérentes à l'essence du principe suprême; si d'ailleurs

nous demeurons persuadés que, quelle que soit l'idée que nous nous en faisons, cette idée, quoique vraie dans son essence, n'en est pas moins incomplète, quant au développement infini et que nous ne saurions atteindre, des qualités qu'elle exprime, nous avons alors de Dieu la conception que permet à la plupart des hommes la nature mixte de notre intelligence, cette conception est vraie à la fois en elle-même et relativement à nous ; elle est nécessaire, elle est sainte, et devient ainsi l'objet légitime de notre culte. Il est donc évident, d'après ces considérations qui ne sont que la transformation des faits eux-mêmes, que l'idolâtrie ne consiste pas à revêtir Dieu des formes morales ou intellectuelles qui caractérisent l'humanité, car à cette condition nous ne saurions manquer d'être idolâtres, mais qu'elle consiste à altérer ces formes, à les confondre, à en faire un mauvais choix, à en limiter la portée, en un mot, à en fausser les rapports avec l'essence divine.

Ici se produit naturellement la question elle-même du bien et du mal, à laquelle nous emprunterons une autre distinction encore, non moins nécessaire que celles que nous avons déjà indiquées, sans cependant nous arrêter à résoudre cette grande difficulté de l'existence du mal sous l'empire d'un Dieu souverainement puissant et absolument bon. Elle demanderait à elle seule un travail considérable, et nous ne saurions nous justifier d'en mêler le développement à l'objet qui nous occupe. Partant donc de l'opposition inévitable et acceptée du bien et du mal, nous ferons remarquer que, parmi les traits anthropomorphites dont nous revêtons la notion de Dieu, nous sommes, par la considération abstraite de sa bonté morale absolue, dans la nécessité d'en exclure tout ce qui, comme acte, attribut ou volonté, se rattache

à un principe mauvais quel qu'il soit. Avant tout, nous comprenons Dieu comme le bien par excellence, et nous séparons de lui tout ce qui est mal, en quelque degré, sous quelque aspect qu'il se présente comme tel, tandis qu'aux altérations métaphysiques dont nous venons de parler, les passions aveugles de la foule ajoutent encore l'altération morale de la notion de Dieu. Nous considérerons donc comme un des caractères de l'anthropomorphisme idolâtre l'attribution du mal à Dieu ; attribution qui a lieu plus souvent par corruption du cœur que par ignorance de la vraie nature du principe suprême. Or, ce fait va nous fournir une première conséquence importante en elle-même, non moins importante par les conséquences nouvelles que nous en ferons sortir plus tard.

On peut être conduit à supposer le mal dans Dieu par deux voies différentes : dépravation morale ou défaut de lumières. Le plus souvent ces deux vices opèrent ensemble. On voit des hommes, au zèle vindicatif et sanguinaire, reporter leur amour de vengeance dans le principe absolu lui-même, et regarder comme une œuvre méritoire la proscription et le supplice de ceux qu'ils considèrent comme ennemis de Dieu ; on en voit d'autres, plus aimables dans leurs faiblesses, diviniser leurs plaisirs, les succès qui flattent leur vanité, l'art auquel ils se sont voués, ou tout autre objet d'une affection exclusive. Dans ces exemples, comme presque toujours, l'absence de lumières et la passion s'unissent, mais il est facile de les distinguer. Quelquefois l'ignorance favorise la passion ; la passion à son tour entretient cette ignorance protectrice, fait taire la voix de la conscience, et ne permet point à sa lumière de jeter quelques rayons dans les ténèbres auxquelles elle confie sa

sécurité. Le résultat de cette action réciproque constitue l'état moral de l'individu, et cet état, réagissant à son tour sur la forme de la croyance, mutile ou défigure la Divinité jusqu'à la rendre complice des plus honteux et des plus cruels excès. L'expérience de tous les jours ne laisse sur ce fait aucune incertitude, et c'est sans doute en se fondant sur des observations analogues que Spurzheim a dit : « *Quiconque ose penser par lui-même, fait connaître son caractère par la manière dont il représente Dieu.* » Parole profonde et qui résume heureusement ce que nous venons de dire. Aussi, de là, tirerons-nous la première des conséquences que nous avons annoncées, savoir : que la notion de Dieu est d'autant plus pure que l'état moral du croyant est plus parfait (1).

Le premier pas hors de l'idolâtrie anthropomorphite est donc de mettre la notion de Dieu en harmonie avec les lois de la justice, avec les conditions de la plus haute perfection morale. C'est là ce que le christianisme a fait d'une manière supérieure, en opposant au naturalisme grossier de la religion polythéiste, la conception du Dieu-homme, type de la perfection qui nous est proposée, et expression de toutes les vertus que nous sommes appelés à pratiquer. On peut sans doute, l'histoire à la main, reprocher aux ministres de l'Église chrétienne d'avoir prêté plus d'une fois, à leurs intérêts ou à leur vengeance, l'appui des passions et de la jalousie qu'un fanatisme aveugle attribuait à Dieu ; et ces faits ne justifient que trop plusieurs des considérations que nous avons développées jusqu'à présent ; mais nous croyons que l'on citerait

(1) Nous ne voulons pas parler de la notion métaphysique et absolue, mais de la notion vulgaire.

difficilement une décision où l'Église, légitimement représentée et délibérant de sang-froid, ait attribué à Dieu, non pas les vertus de l'homme, ce qui est la conséquence du principe fondamental chrétien, mais des passions ou des affections contraires à la vérité morale, et indignes de la majesté immuable du principe suprême.

Si l'on examine ce fait à la lumière des idées que nous avons exposées plus haut, on verra qu'étant donnée la constitution de l'esprit humain, l'anthropomorphisme avoué du christianisme, avec les réserves qui se trouvent consignées dans la plupart des écrivains ecclésiastiques, est, par cela seul qu'il se sait lui-même, de beaucoup supérieur à toutes les autres combinaisons religieuses. Il est né du développement régulier de la loi providentielle qui préside aux progrès de l'intelligence ; il est le résultat d'une connaissance approfondie de l'homme dans ses rapports avec Dieu, de Dieu dans ses rapports avec l'homme. Toutefois, en nous exprimant ici dans un langage, et d'un point de vue tout scientifique sur le christianisme, on aurait tort de croire que nous méconnaissions le caractère divin de son fondateur. La Providence qui avait marqué le jour de la venue de Jésus-Christ, avait aussi dès longtemps disposé les esprits aux vérités qu'il allait annoncer, et nous ne pouvons consentir à regarder l'Évangile comme un système combiné par l'intérêt sacerdotal, dans le but de fortifier une domination quelle qu'elle fût. Nous ne saurions même admettre que jamais, à une époque quelconque de l'histoire, un homme ait pu créer de lui-même, *à priori*, et par un effort de génie, un système religieux, n'ayant d'autre but que celui de satisfaire sa propre ambition. La nature humaine vaut mieux que ne le

croient ceux auxquels nulle autre explication ne se présente des grandes révolutions religieuses. Les hommes remarquables, et d'ailleurs en petit nombre, qui, sans s'élever à une mission comparable à celle de Jésus-Christ, furent sur d'autres points les promoteurs de ces rares mouvements, étaient tourmentés eux-mêmes, à un plus haut degré encore que leurs contemporains, du besoin qui travaillait les esprits. Expressions les plus vraies et les plus élevées de ses instincts confus, c'est à ce rapport mystérieux avec la foule qu'ils durent les soudaines et solides sympathies dont ils furent l'objet, et qui assurèrent une longue durée à leur ouvrage. Si l'on découvre çà et là, dans l'action du sacerdoce, quelques indices de calcul politique et d'artifice coupable, ce n'est guère à l'origine même, au point de départ d'une doctrine religieuse; l'observation attentive et désintéressée ne tarde pas à reconnaître qu'à côté de ces infirmités humaines se placent néanmoins des convictions vivantes et sincères, alors même qu'elles ne sont pas aussi éclairées qu'il est naturel de le désirer.

Nous avons démontré, par l'étude de nos facultés, qu'en dehors de la conception inconditionnelle et absolue de Dieu, devant laquelle l'esprit s'arrête comme devant la raison première et insondable de toutes choses, l'homme ne trouvait d'auxiliaires pour se faire une idée de l'essence suprême, que dans les images qui lui sont familières, et qu'il puise dans sa nature; que la forme la plus élevée d'être qu'il connaisse n'étant que la sienne propre, il ne pouvait se figurer Dieu que semblable à lui, et qu'ainsi il le concevait comme portant dans son sein les types des qualités et des vertus qui le constituent lui-même, agrandies de tout ce que la toute-puissance, l'éternité et ses autres attributs lui confèrent de surhumain.

Mais comme cette disposition, toute nécessaire qu'elle est, resta dans les esprits vague, indécise, irréfléchie, ces caractères anthropomorphites de la croyance, quoique légitimes dans leur principe, s'altérèrent dans leur application, et se prêtèrent à toutes les aberrations de l'idolâtrie et des passions qui peuvent l'accompagner ou s'en servir. La société fut donc menacée de se trouver, ou sous l'empire d'une divinité abstraite qui s'évanouit aussitôt que nous voulons la saisir, ou sous celui de l'idolâtrie et de la superstition les plus grossières. Entre le Dieu en soi, l'*Un imparticipable*, tel que l'atteint la haute abstraction du génie de Proclus, et le polythéisme considéré sous toutes ses faces et chez tous les peuples, il est facile de se convaincre que l'empire devait rester au dernier : la connaissance des instincts généraux de la multitude explique et justifie cette conclusion. Or, pour que l'homme ne se perdît pas dans l'abstraction toujours fugitive du bien inconditionnel et absolu, ou ne descendît pas jusqu'aux dernières limites du panthéisme matériel, jusqu'à l'adoration des objets les plus terrestres, il fallait que se produisît, en harmonie avec sa nature, un terme moyen dans lequel il trouvât développées au plus haut degré les vertus qu'il peut comprendre et adorer, qu'il doit vouloir et pratiquer, et qui ne présentât pas à l'esprit une conception inabordable, en laissant néanmoins place à la notion absolue, base unique de toute certitude. Telle est la mission que nous paraît avoir été appelé à remplir le christianisme. Le polythéisme, résultat de la faiblesse de l'esprit flattant les vices du cœur et les désirs des sens, avait divisé et subdivisé, selon les passions et les caprices de la multitude, l'objet de l'adoration ; le christianisme opposa une double barrière à ce double écart du vice

et de la faiblesse, il rendit à la fois à l'adoration et l'unité et la pureté de son objet. Dans l'homme-Dieu, s'unissent naturellement les deux extrêmes : d'un côté, Dieu, élément supérieur de cette union, consacre la légitimité de l'adoration, et offre dans son ineffable grandeur une source toujours féconde au besoin d'infini qui se fait sentir à nos cœurs; de l'autre, l'élément inférieur, l'humanité circonscrit la notion abstraite dans des formes déterminées, les seules que nous puissions saisir, et desquelles naissent ces affections, ces dévouements, ces vertus qui font la gloire de l'homme, et sont le but pratique proposé par la Providence à sa persévérance et à son courage.

La vérité de ces observations, en quelque sorte purement psychologiques, sera d'autant plus évidente, que le fait qu'elles signalent se montrera plus en harmonie avec la nature de l'homme scrupuleusement étudiée. Elle ressortira donc mieux encore de tout ce que nous avons dit, si nous opposons les unes aux autres, dans leur rapport avec la morale et le devoir, les conséquences de la notion inconditionnelle et absolue de Dieu considérée exclusivement, et celles de la conception religieuse qui unit plus étroitement Dieu à l'humanité.

Si l'expérience démontre, et si notre nature explique pourquoi l'homme a besoin de circonscrire ses conceptions, d'en limiter les formes, de s'enfermer dans les données limitées qui rendent sa pensée précise et son action déterminée, ce n'est pas, il faut en convenir, à ce besoin que répond, du moins en tout point, la notion de Dieu inconditionnelle et absolue. Sans doute, l'énoncé de chacun des attributs divins nous présente un sens, un sens clair, et que l'on ne saurait con-

fondre avec tout autre. Mais cet énoncé même emporte le plus souvent négation de qualités, positives au point de vue de l'homme, fournies par l'expérience, et que nos facultés peuvent saisir. Nous savons très-bien ce que veut dire celui qui affirme que Dieu est infini, qu'il est immuable, absolu, etc.; mais quand nous voulons nous rendre un compte plus rigoureux, entrer en détail dans l'intelligence de ces conditions de l'essence divine, notre faiblesse recule devant cette tâche; les qualités étrangères aux formes des objets observables sont par nous perçues difficilement, et nous abandonnent à l'impuissance de saisir l'abstrait et l'absolu par excellence.

Cependant, le but le plus élevé de l'homme, ses affections les plus pures et ses devoirs les plus saints n'ont point leur raison dans la présence éternelle et immuable du principe inconditionnel et absolu, mais dans les rapports des êtres créés par le principe suprême, en vue de la société voulue par lui. Si Dieu existait seul, il y aurait bien en lui un principe virtuel de devoirs, mais il n'y aurait point de devoirs actuels. Il faut que Dieu ait produit, il faut que l'acte de la création soit accompli, pour que des rapports s'établissent entre les êtres, pour que, par conséquent, des devoirs naissent au milieu d'eux. Si l'homme pouvait s'abstraire assez de lui-même pour oublier le monde entier et se concentrer dans la contemplation divine, s'identifier avec l'essence absolue, il ne reconnaîtrait point de devoirs, la morale n'aurait pas plus de sens pour lui que la société proscrite tout entière de sa pensée et de son cœur. Or, il ne faut pas croire que cette supposition soit purement gratuite. Le mysticisme chrétien lui-même a donné plus d'une fois au monde le spectacle de ces erreurs.

Les écarts du quiétisme et les excès de Molinos ont témoigné, comme d'autres faits encore, que l'esprit humain ne recule jamais devant les conséquences d'un principe exclusivement admis. Cette négation de toute morale se renouvellerait nécessairement au sein du mysticisme philosophique, dans la contemplation unique de la nature inconditionnelle et absolue de Dieu ; car, dans cette existence insondable, il échappe à notre amour, à notre crainte, à nos respects.

La morale sans doute trouve sa légitime origine dans l'absolu comme toutes choses ; mais elle n'est pas l'absolu lui-même. Elle s'y rattache, mais elle s'en distingue ; elle en sort comme une suite de rapports dépendant de la place qu'occupent les êtres dans l'ensemble du système qui constitue l'humanité. La connaissance de Dieu seul ne nous conduirait pas à la connaissance de la morale ; il faut encore, pour en saisir le principe et en tirer les conséquences, la connaissance de la société dont elle est la loi, qu'elle règle sous divers aspects déterminés. Quel que soit le lien qui la rattache au trône de l'Éternel, la morale est surtout humaine, elle exprime l'homme sous certaines faces, et elle n'exprime que lui.

Mais il ne suffit pas de considérer la condition exclusivement humaine de la doctrine du devoir dans ses préceptes multiples, il faut encore reconnaître que les motifs d'agir qu'elle suppose, et la sanction qu'elle invoque, périssent sans retour, s'ils ne se revêtent point d'un caractère humain, ce que l'expérience d'ailleurs ne permet pas de méconnaître.

Que devient le Dieu inconditionnel et absolu quand il s'agit de le considérer comme juge ? Absorbé dans l'unité de son essence immuable, il ne saurait s'offrir à nous sous une

fonction particulière, sans sortir à l'instant de ces ténèbres inaccessibles dont la pensée abstraite l'environne, sans descendre de sa hauteur suprême, sans se circonscrire dans un acte déterminé. Or, nous ne pouvons le considérer comme juge, qu'en le séparant à l'instant de ses autres attributs, en le couvrant d'une enveloppe humaine, en établissant entre lui et nous, à des degrés d'anthropomorphisme divers comme les diverses cultures d'esprit, des rapports analogues à ceux qui résultent, au sein de la société humaine, des notions de justice, de récompense, de châtiment, et des formes sous lesquelles elles se montrent.

Nous avons fait voir plus haut que la morale, se développant dans la société hors de son principe (1) et divisée en devoirs distincts, ne se lit pas dans la contemplation de Dieu considéré dans son existence inconditionnelle et absolue. Les motifs d'agir ou de s'abstenir en conformité de ses règles n'y sont pas plus visiblement contenus, et par la même raison. La récompense et la peine sont les suites corrélatives du mérite et du démérite; le mérite et le démérite reposent sur la moralité des actions, qui tire à son tour son origine de la liberté de l'homme. Or, ces faits moraux, cette liberté, toutes ces conditions ne nous sont connues que sous la

---

(1) La morale prend son origine, comme toutes choses, dans le vouloir divin, c'est là où elle puise sa légitimité; mais c'est dans l'homme qu'existent les devoirs, soit envers Dieu, soit envers les autres, soit envers lui-même. C'est l'homme qui *doit* adorer Dieu, aimer le prochain, etc. La morale recevant ainsi son application dans l'homme, nous pouvons dire qu'elle se développe en dehors de son principe, sans méconnaître son origine divine.

forme humaine; c'est l'homme qui se retrouve partout en eux. La morale doit être sans doute considérée comme loi divine, mais seulement en tant qu'elle émane du principe suprême; elle ne saurait l'être en tant qu'elle déterminerait les rapports de Dieu avec lui-même, car tel n'est pas son domaine ; elle n'est pas non plus la loi d'un univers qui nous est inconnu, d'êtres qui nous sont étrangers, elle est celle de l'humanité. Elle suppose nécessairement les hommes, elle est humaine, elle est homme pour ainsi dire.

Essayons, par l'observation psychologique, de nous rendre compte de ce qui se passe en nous, lorsque notre esprit se porte à méditer sur la justice divine, et sur le sort futur des hommes justes et des criminels. Nous concevons d'abord d'une manière générale, et sans rien préciser ni pour le mode, ni pour la durée, que l'homme juste a droit à la récompense de sa vertu, que l'oppresseur et le criminel doivent expier leurs fautes et leurs crimes. Déjà la forme humaine intervient. Elle se précise davantage lorsque Dieu se présente à nous comme juge suprême de nos vertus et de nos vices. Telle est non-seulement la croyance de tous, mais encore la forme qu'emprunte cette croyance aux images au milieu desquelles s'écoule notre vie. Seulement, dans la manière dont s'opère cette traduction inévitable, il y a des degrés à observer. L'homme éclairé, en admettant le principe, en laisse la forme plus ou moins vague, plus ou moins indécise; il sent qu'en la précisant davantage, il arrivera à des traits arrêtés que repousse la notion supérieure qu'il a de la cause première. L'homme des sens au contraire descend jusqu'aux images les plus terrestres, les emprunte aux supplices dont le récit est arrivé jusqu'à lui, aux récompenses

dont il apprécie la nature ou qu'il a vu distribuer. Au fond, et malgré les différences, sous la réserve de l'homme éclairé, comme sous les images grossières qui s'offrent naturellement à l'intelligence du vulgaire, se retrouve l'élément anthropomorphite. Or, n'est-il pas facile de reconnaître à ces traits un fait important dans la vie de l'individu et dans celle de la société. Que l'on compare donc les deux situations de l'esprit que nous venons d'opposer l'une à l'autre, et l'on ne doutera pas que si l'attention de l'homme restait attachée, sans s'en détourner jamais, à la notion inconditionnelle et absolue de Dieu, il n'y trouverait ni raison d'agir, ni motif d'espérer ou de craindre. Or nous ne le comprenons point, dans son état actuel, sans ces mobiles journaliers des déterminations de sa liberté.

Ainsi donc, retenu dans de justes bornes, l'anthropomorphisme, pris dans son acception la plus générale, est une loi de notre nature. A ce titre il doit être respecté, et la philosophie comme la religion ne peuvent le méconnaître, ni en lui-même, ni dans ses véritables conditions. Si la philosophie dédaignait cette face de la question, et qu'elle pût parvenir, ce qui n'est qu'une vaine hypothèse, à absorber l'intelligence humaine dans la contemplation de l'idée absolue de Dieu, on s'apercevrait bientôt au vague de la pensée, à l'indécision de la règle de vie, que les éléments et les besoins de l'intelligence et de la sensibilité ne sont point appréciés tous à la valeur qui leur est propre, qu'ils ne sont ni représentés ni satisfaits. Si d'un autre côté la religion pouvait oublier l'importance de la notion absolue, l'anthropomorphisme exclusif qui en serait la suite dégénérerait bientôt en une idolâtrie aveugle ou une indifférence abjecte. Ni l'analyse philosophique ne doit méconnaître les caractères

de la sensibilité et de l'imagination, ni la religion refuser satisfaction à l'intelligence. La philosophie contemporaine, héritière des travaux de l'antiquité et de ceux des temps modernes, est disposée à cette complète appréciation de toutes les données humaines; et le christianisme, par les hommes supérieurs qui l'ont approfondi, a reconnu, dans tous les temps, les liens qui l'unissent à la connaissance absolue du principe suprême. Ces faits, que l'on ne saurait méconnaître, font briller à nos yeux l'aurore d'un jour où pourra s'accomplir un rapprochement précieux à l'ordre social et aux destinées de l'homme. Quelques réflexions développeront le sens de ces espérances, et termineront la seconde partie de notre mémoire.

Si d'un côté la religion prétend suppléer, dans tous les esprits, à la faiblesse de la raison et à l'impuissance de la philosophie, d'un autre, la philosophie s'attribue la mission de remplacer la religion dans les intelligences d'élite, ou même seulement dans la classe des hommes éclairés. Tel est, on n'en saurait douter, l'antagonisme permanent de ces deux puissances. Si donc, en s'opposant à la diffusion des lumières, comme on le lui a souvent reproché, non sans quelque raison, le sacerdoce parvient à reculer ce règne espéré de la philosophie, n'est-il pas évident que sa domination sur les intelligences et sur les cœurs est inévitable et certaine? Si au contraire la philosophie réussit à développer de plus en plus dans les esprits l'intelligence de ses travaux, n'est-il pas certain qu'elle s'enrichira de toutes les pertes éprouvées par la religion? Ne sont-ce pas bien là les prétentions de l'une et de l'autre, et le germe de leur hostilité? N'avons-nous pas clairement exposé les véritables conditions de la lutte et du problème?...,

Or, nous parviendrons à résoudre celui-ci si nous démontrons que la philosophie et la religion se proposant le même but, constituées des mêmes éléments, ne diffèrent que par la prédominance de l'un des éléments dans l'une, de l'élément opposé dans l'autre, éléments qui seront toujours distincts; et si nous faisons voir clairement la nécessité et le fait de leur coexistence dans l'humanité, non en ce que l'une domine la multitude et que l'autre règne sur les esprits d'élite, mais en ce qu'elles se rencontrent unies dans chaque individu, où elles opèrent dans un but qui leur est commun, quoique sous des formes d'action diverses.

Nous avons vu jusqu'à présent, par l'étude faite séparément de nos diverses facultés, que chacune d'elles est prédisposée à porter des fruits différents, à satisfaire à des besoins qu'on ne saurait résoudre les uns dans les autres. La philosophie a pour organe propre l'intelligence. C'est sur elle qu'elle s'appuie, et lorsqu'elle prend, pour sujet de ses recherches et de ses études, quelque autre de nos facultés, telles que la sensibilité, l'imagination, la conscience morale, c'est comme objet de la réflexion qu'elle les considère, non comme moyen; c'est toujours l'intelligence qui joue le premier rôle, c'est elle qui analyse la faculté choisie, qui en étudie la portée, la fonction, etc...... Elle la soumet dans tous les cas à son action, et ne la confond jamais avec elle-même. La philosophie s'élève donc incessamment, et par sa nature propre, à ce qu'il y a de plus abstrait; l'absolu est le terme auquel elle aspire, le seul où elle puisse s'arrêter. Elle arrivera donc nécessairement à la conception inconditionnelle et absolue de Dieu; elle y arrivera comme à sa limite, et à l'exclusion de toute notion empruntée à une autre source. Sans doute, elle

pourra bien, elle devra même souvent porter son attention sur les formes de la sensibilité et de l'imagination; mais elle le fera pour les analyser, pour les apprécier; elle s'appliquera à montrer à quelle distance elles se placent de la conception absolue. Elle en pourra sans doute tirer quelques sages règles pour la conduite de la vie, mais elle dédaignera bientôt ce rôle subalterne pour arriver à la notion pure qu'elle a mission de faire prévaloir. Ainsi fait-elle dans les questions du beau, du juste, etc. Elle en détermine l'essence générale, mais elle laisse le poëte, l'artiste, le législateur en arrêter les formes particulières. Cette fonction de la philosophie, ce résultat définitif des opérations de l'intelligence ne sont pas la religion tout entière, elles n'en sont que la partie la plus intime et la plus cachée.

Celle-ci se maintient entre ce terme le plus reculé de la pensée abstraite, et les instincts aveugles qui ne se dégagent point de l'illusion des formes humaines ou naturelles; elle est le lien qui, par certaines images familières à son esprit, et certains sentiments naturels à son cœur, qu'elle modifie et qu'elle dirige, facilite à l'homme l'intelligence et la mémoire du dogme qu'elle lui enseigne, et par lequel elle le rattache à la source de l'Être. C'est là, dans cette loi de l'humanité, dans ce besoin de l'âme et des sens, que se trouve la raison intime du culte. Or, le culte répond avant tout à la sensibilité et à l'imagination; il se compose d'emprunts anthropomorphites, qui peuvent, il est vrai, se modifier selon certains accidents, mais qui, comme éléments constitutifs de notre nature, ne sauraient varier que dans des limites déterminées.

Il y a donc une différence précise, fondamentale, entre la conception purement abstraite ou l'idée absolue de Dieu

et la religion proprement dite. Toutes deux, unies étroitement dans l'homme, elles se rapportent cependant à des facultés diverses, aussi réelles les unes que les autres, et qui nous font ce que nous sommes à des titres égaux. Pourquoi se rencontre-t-il des personnes dans lesquelles, à côté d'une véritable et sincère piété, nous ne trouvons pas cette puissante intelligence qui s'élève sans effort aux abstractions les plus hautes? Pourquoi reconnaissons-nous, au contraire, cette force d'abstraction chez d'autres, où ne se laissent que faiblement apercevoir les caractères de la piété, où l'on ne rencontre que peu de cette disposition tendre, soumise, reconnaissante, qui aime à s'entretenir, par la méditation et la prière, de ce que nous devons au Créateur, et de ce que nous en pouvons espérer; qui ne cherche pas à le définir en lui-même ou dans son action; qui, bien plus, s'interdit un pareil désir comme une témérité coupable? C'est que la religion, dans son activité pratique, ne se confond pas avec la philosophie; c'est que, comme nous l'avons démontré, elle se rattache sous ce rapport à d'autres facultés. Or, à moins d'admettre qu'une partie de nos facultés soit destinée à disparaître, ou à se résoudre dans celles dont elles se sont toujours distinguées, il faut reconnaître que la conception absolue de Dieu ne détruira jamais l'anthropomorphisme du culte, pas plus que l'anthropomorphisme du culte n'anéantira la conception absolue. Il y aura donc toujours, et à des degrés divers, non-seulement dans la société humaine, mais dans l'homme individuel, et quelque chose de la conception absolue, et quelque chose de la piété anthropomorphite. Otez la conception absolue, et la piété pratique reste sans raison et sans racines; ôtez la piété pratique et ses for-

mes, la conception absolue n'est plus qu'une vaine et fatigante contemplation. La piété anthropomorphite prédominera sans doute dans la multitude, elle s'y revêtira souvent même de dehors plus grossiers que ne le comporte la véritable dignité de la pensée humaine; mais, plus ou moins altérée, elle s'y trouvera d'une manière inévitable. Quant à la notion abstraite, conçue seulement par les esprits cultivés, elle n'exclut pas la piété de leur cœur; elle en éclaire au contraire, elle en purifie les éléments; et c'est là, dans ce précieux accord, que s'offre la religion dans toute sa grandeur, appuyée d'une part sur la plus haute conception de la pensée abstraite, de l'autre sur les sentiments humains les plus nobles, les vertus les plus pures, sanctifiées par l'idée supérieure dont l'objet en constitue le principe et la raison.

Pour ne point dépasser, par de trop longs développements, les limites que nous nous sommes imposées, nous ferons remarquer, en peu de mots seulement, l'importance de la distinction que nous venons d'établir. Si la nécessité de l'existence réciproque et de l'union naturelle de la religion et de la philosophie était démontrée, l'opposition du sacerdoce à la science et de la science au sacerdoce ne tarderait pas à disparaître, et, dans l'accord qui en serait la suite, l'examen consciencieux des éléments, dont plusieurs ont été analysés plus haut, révèlerait des rapports qui consolideraient et développeraient, en corrélation les uns avec les autres, ces principes divers, mais non réellement opposés. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer les heureuses conséquences qui suivraient cette impulsion nouvelle.

Dans cette seconde partie de notre travail, nous avons

expliqué par l'analyse de l'intelligence, de la sensibilité et de l'imagination, les faits psychologiques recueillis dans la première, en prenant pour objet de notre observation, soit l'individu, soit l'histoire. Par là nous avons reconnu que la raison des formes anthropomorphites des croyances générales de l'humanité reposait dans la nature même de la constitution intellectuelle et morale de l'homme. Notre intention n'est pas de condamner des époques ou des systèmes qui ont négligé ce point de vue important. Dans la recherche laborieuse à laquelle se livre l'esprit humain pour atteindre la connaissance complète des vérités qui l'intéressent, l'histoire de la pensée doit faire la part des exagérations, des réactions inévitables, de toutes les oscillations des croyances, pour saisir, au milieu de mille écarts apparents, la loi qui ramène ces mouvements à la direction une et providentielle qui détermine la voie à suivre et le but à atteindre.

En résumant, dans l'élément philosophique et l'élément religieux (1), tout ce qui a rapport à la croyance en Dieu, nous avons montré leur différence, mais aussi leur accord possible. Nous avons par là provoqué de nouvelles questions, que cependant nous ne nous proposons pas de résoudre en ce moment. Il nous suffit, jusqu'à des études ul-

---

(1) Il y a un point où se confondent la philosophie et la religion, c'est la croyance en Dieu. Point de religion, sans doute, quelles que soient d'ailleurs ses formes, sans ce principe. En opposant donc la religion à la philosophie, nous n'avons pas prétendu établir entre elles une opposition réelle, nous avons voulu seulement les caractériser par ce qui les distingue. Le lecteur voudra bien interpréter nos paroles par l'ensemble des considérations qui précèdent.

térieures, d'avoir déterminé le véritable caractère de ces éléments et démontré leur inévitable coexistence ; seulement, en partant du point où nous sommes parvenus, nous indiquerons, dans une troisième et dernière partie, plusieurs des conséquences sociales qui en résultent, de celles principalement qui peuvent éclairer la marche du sacerdoce, fixer les droits et diriger l'action de l'État dans ses rapports si délicats et si difficiles avec les croyances des peuples.

TROISIÈME PARTIE.

CONSÉQUENCES ET CONCLUSION.

Des faits psychologiques exposés dans la première partie de ce mémoire, et des considérations développées dans la seconde, il suit que l'idée de Dieu est en nous le résultat de la connaissance du principe suprême, inconditionnel et absolu, et de l'intervention de formes empruntées, soit à la nature en général, soit à l'homme en particulier ; qu'ainsi, d'un côté, si l'intelligence ne se repose satisfaite que dans l'unité absolue, d'un autre l'imagination, venant au secours de notre faiblesse, enveloppe cette conception de formes, la revêt de sentiments puisés dans notre organisation sensible et morale.

A l'époque où l'ordre social tout entier, et l'avenir, obs-

cur encore, qui lui est réservé, commandent l'attention des esprits réfléchis, et appellent les efforts des amis de l'humanité, la philosophie manquerait à son premier devoir, si, exclusivement livrée aux spéculations abstraites, elle négligeait d'éclairer de quelque lumière la partie même la moins élevée de la voie que l'homme parcourt. Il n'arrive que trop souvent à ceux qui président aux destinées des nations de douter eux-mêmes de la légitimité du mouvement qu'ils leur impriment ou auquel ils obéissent ; et, lorsque de généreux pressentiments les guident dans ces difficiles devoirs, rarement les rattachent-ils à des principes certains et éprouvés par la réflexion. Cependant, il n'y a pour l'homme foi entière en lui-même, dans toutes les circonstances où il agit, qu'autant qu'à l'assentiment de sa conscience il joint encore la connaissance claire du rapport de ses actes avec les principes éternels de justice et de moralité. La philosophie est appelée à chercher le secret de cette sécurité.

De nombreuses conséquences dans l'histoire, dans l'art, dans la littérature, dans la religion, sortent des réflexions développées plus haut, et de l'explication que nous avons donnée aux faits qui constituent l'anthropomorphisme. Nous ne nous proposons pas de les indiquer toutes, moins encore de les développer. Mais notre pensée serait imparfaitement comprise, si nous n'en choisissions quelques-unes parmi les plus importantes, pour leur donner le développement convenable, et montrer ainsi la portée pratique de nos considérations abstraites. Quelques réflexions en prépareront l'énoncé utilement pour le lecteur.

On voit se suivre dans l'histoire religieuse des phases diverses, opposées même, dont il n'est pas toujours, au

premier coup d'œil, facile de se rendre compte. Les jours d'abaissement et les jours de triomphe s'y succèdent, sans que les causes de ces vicissitudes se montrent à découvert. Souvent le sacerdoce accuse la multitude d'une indifférence devant laquelle sa voix reste impuissante, ou s'attribue, dans des moments plus heureux, la gloire d'une époque de ferveur et d'enthousiasme. Souvent la sévérité de l'histoire reporte ces accusations sur le prêtre, et croit trouver dans ses vices, son ignorance ou sa faiblesse, la raison des altérations qu'a subies l'état religieux des peuples. Il y a de la vérité dans ces reproches contraires, et l'accusation comme l'apologie exclusives s'éloigneraient également de la justice. Il est nécessaire en effet que le sacerdoce gourmande l'indolence et réchauffe la tiédeur du fidèle, comme il est naturel que la vigilance, souvent il est vrai envieuse ou amère, du fidèle ne laisse point oublier au prêtre ce que lui impose d'abnégation et de sacrifice la sainteté de sa mission. Les siècles passés se sont écoulés au milieu de ces luttes trop souvent ensanglantées par les passions ; et c'est la funeste influence de celles-ci qui jusqu'à nous a empêché de chercher avec succès, dans les conditions réciproques du corps sacerdotal et de la société laïque, le principe de ces hostilités incessantes. L'impulsion donnée aux esprits vers la tolérance, le tact plus sûr qui nous conduit, les lumières universellement répandues, ont déjà permis à la civilisation contemporaine de porter quelques sentiments humains dans ces luttes si longtemps cruelles, et d'en faire pressentir le terme rapproché. Il semble cependant qu'il manque encore à la société religieuse un principe bien défini, capable de servir de base à son développement régulier, et sur lequel repose la loi qui doit la

maintenir en harmonie avec tous les autres éléments humains, que nous la considérions seulement en elle-même, ou dans ses rapports avec l'État. Et cependant la disposition des esprits réclame une prompte solution de cette difficulté. Aucune société plus que la nôtre n'a été appelée à exercer elle-même une influence directe sur sa destinée; mais il ne suffit pas d'une volonté ferme, il faut encore une volonté éclairée pour déterminer sa marche ultérieure, sans quoi elle périra dans de stériles convulsions. C'est pour faire, dans la mesure de nos études, notre part d'efforts, que nous allons développer deux d'entre les conséquences principales renfermées dans les principes exposés plus haut. Nous les énoncerons dans les termes suivants :

1° Quelle loi doit déterminer, dans son développement, l'action du sacerdoce en général, indépendamment de tout système dogmatique particulier, et quelles modifications cette action doit-elle subir, pour conserver son influence sur les nations et ne pas leur devenir étrangère?

2° En vertu de quels droits réciproques existent les rapports entre la société religieuse et l'État, et à quel principe celui-ci rapporte-t-il le devoir de protection égale accordée aux divers cultes qui partagent les croyances d'une même nation?

Nous allons développer la première question.

Si nous nous sommes exprimés dans le cours de ce Mémoire avec une suffisante clarté, nous devons regarder comme solidement établi que la notion inconditionnelle et absolue de Dieu est l'élément fixe et un de toutes les conceptions religieuses, et les formes anthropomorphites la raison de leurs différences. Si c'est par l'élément fixe que la

religion se rattache à l'être absolu, c'est par l'élément variable qu'elle atteint l'esprit et le cœur de l'homme, et qu'elle exerce sur lui son autorité salutaire. Il est donc nécessaire d'étudier ces conditions opposées, et en elles-mêmes, et dans leurs rapports avec l'esprit et le cœur humains. Or, cet élément variable, considéré dans l'homme, peut, par diverses circonstances, s'éloigner des habitudes et des traditions du sacerdoce à un moment donné, et exiger, tantôt que celui-ci le rappelle à la vérité, tantôt au contraire qu'il modifie sa propre action pour se rapprocher de lui. L'humanité a ses écarts, tels quelquefois que la religion ne doit pas pactiser avec eux ; le ministère sacerdotal pourrait avoir ses intérêts, ses vues exclusives qui dussent être corrigées à leur tour par ce progrès incessant de lumières par lesquelles la Providence éclaire et affermit les pas de l'homme. Mais il faut connaître la loi de cette action réciproque, pour que la société marche sans hésitation vers le but qu'elle doit atteindre.

Si l'humanité restait irrévocablement la même, la religion pourrait conserver intactes ses formes vénérables, et voiler sans retour aux regards du fidèle ce qui aurait été dès le commencement réservé pour le sanctuaire. Mais il en est autrement. L'homme se développe et change sous l'empire du temps ; il accomplit une œuvre dont il est l'organe providentiel, et dans le cours de laquelle ses besoins intellectuels et moraux se succèdent, sans toujours se ressembler. Si donc telle forme (1) religieuse, en harmonie avec une

---

(1) Par ces mots : *forme religieuse*, nous entendons ici, d'une manière

époque donnée de la vie de l'humanité, croyait avoir dit à l'homme le dernier mot sur tout ce qui intéresse son cœur et son intelligence; sans cesser de respecter cette confiance, on devrait ne s'y arrêter qu'avec mesure; car les efforts qu'on ferait pour en assurer le triomphe périraient avant ceux mêmes qui les auraient tentés. La démonstration de cette vérité sort évidente des considérations que nous avons développées sur l'anthropomorphisme de tout système religieux. Si en effet nous traduisons dans des formes humaines les données abstraites de la conception absolue; si la limite de nos facultés est la seule limite, mais la limite nécessaire de ces transformations, celles-ci obéissent à la loi de notre propre développement, et les phases successives que parcourt l'esprit humain déterminent à leur tour celles que devra accomplir la conception religieuse. Le rapport entre ces deux termes est étroit et rigoureux.

Toute religion se présente sous quatre aspects distincts, qui n'ont pas tous une égale importance, mais n'en sont pas moins les parties nécessaires d'un culte: 1° Elle repose sur

---

générale, moins une religion distincte, que les phases successives par lesquelles passe une conception religieuse quelconque, tout en restant la même dans ses principes fondamentaux. Pour donner un exemple qui fasse bien comprendre notre pensée, nous dirons qu'à nos yeux, le christianisme, considéré en lui-même et dans son principe le plus intime, est la religion définitive de l'humanité, et que nous ne concevons à la pensée religieuse aucun progrès au delà. Il ne s'ensuit pas que nous regardions les formes sous lesquelles il se manifeste aujourd'hui, comme identiques à celles qu'il revêtait au moyen âge, ou à celles qui pourraient naître de son développement ultérieur.

une doctrine dogmatique ; 2° applique au corps sacerdotal et à la société religieuse un ensemble de règlements et d'observances connu sous le nom de discipline ; 3° entretient avec l'État des rapports plus ou moins étendus, mais inévitables dans une certaine mesure ; 4° enfin, dirige, sous l'influence de certaines opinions, de certaines vues, de certains intérêts, l'action du prêtre sur les fidèles. C'est ce dernier élément que nous appellerons, faute d'une expression meilleure, la politique sacerdotale, sans attacher aucun sens défavorable à ce mot. Par là on doit entendre la partie mobile de l'administration de l'Église, ces directions momentanées, ces déterminations passagères, prises à l'occasion des faits, des événements, des idées et des mœurs au milieu desquels s'accomplit la mission du pouvoir religieux.

D'après ce simple énoncé des données qui constituent ou accompagnent toute religion, on voit d'abord que les trois dernières doivent se modifier avec le temps, et reproduire, dans leurs changements propres, les changements qui s'accomplissent dans le milieu qui les environne. Nous parlerons plus tard du principe sur lequel s'établissent les rapports de la société religieuse avec l'État ; mais nous pouvons, dès à présent, nous expliquer sur le second et le quatrième des éléments indiqués, nous réservant de montrer ensuite la part, non de changement, mais seulement de développement scientifique inhérent à l'élément dogmatique lui-même.

Si nous choisissons pour exemple le sacerdoce catholique, auquel nous rattachent notre foi, notre éducation, les traditions religieuses de notre patrie, l'ensemble enfin de la vie chrétienne au sein de laquelle se succèdent nos années, nous le trouverons disposé à reconnaître ce qu'il y a de nécessai-

rement mobile dans la discipline ecclésiastique. Il ne saurait être ici question de discuter la valeur actuelle de ses règlements et de ses usages, ni de chercher si, tout en acceptant le principe, l'Église y cède toujours à propos, ou si l'instinct conservateur de son antique pouvoir n'y obéit qu'avec répugnance. Un juste respect nous avertit de rester dans les limites de la question générale. Seulement nous nous hâtons par là de constater que le mouvement inhérent aux facultés intellectuelles et morales de l'homme, et son influence sur les institutions religieuses sont si clairs, que le corps sacerdotal le plus fidèle aux traditions du passé, avoue sans peine l'obligation que la nature des choses impose à sa prudence. La discipline en effet règle pour le prêtre les conditions de la vie ecclésiastique, et, pour le simple fidèle, celles de cette partie de son existence qui se rapporte à la religion. Les observances du culte, les conseils utiles, la subordination dans la hiérarchie, les épreuves et les satisfactions imposées avec mesure, tous les détails enfin de ce système d'action et de vie doivent être soigneusement adaptés à la nature des êtres qu'ils sont appelés à régir. Ils sont donc avant tout établis pour l'homme, calculés pour l'état de son cœur, de ses sens, de ses intérêts, des conditions même de sa vie matérielle. Ils sont donc humains ou doivent l'être, comme les éléments que nous avons analysés dans nos deux premières parties, et, comme eux, sujets à des changements qui les transforment ou les modifient.

Tout ensemble religieux est un, à moins qu'il n'ait été coordonné par une pensée incomplète ou confuse, auquel cas le temps en fait prompte justice. Mais cette unité, comme toute autre, a, dans la loi de son développement, les conditions nécessaires pour atteindre le but proposé à son action. Il ne dure donc qu'autant qu'il s'adapte sans effort à la nature

des esprits, et qu'il porte, dans sa constitution, une flexibilité qui lui permet de se prêter aux mouvements inévitables du milieu où il est appelé à agir. La discipline surtout est soumise à cette loi. Le dogme, en tant qu'il ne reste pas à l'état de pur symbole, et qu'il devient l'objet d'une étude approfondie, ne s'adresse qu'à un petit nombre d'esprits réfléchis, sanctuaire mystérieux où ne s'élaborent guère que des idées sur lesquelles on appellerait en vain l'attention du plus grand nombre. La discipline, au contraire, et les formes extérieures du culte tombent sous l'intelligence et les sens de tous, et l'histoire atteste que le dogme a pu s'obscurcir et s'altérer plus d'une fois, à l'insu d'un grand nombre de fidèles, trompés par la persistance des formes qu'ils étaient accoutumés à respecter.

Nous nous hâtons toutefois de le dire : on se tromperait si, sur ces dernières paroles, on supposait qu'à notre avis les formes satisfont à tous les besoins de l'homme, et que, sous ce voile complaisant, les principes fondamentaux d'une religion pourraient sans danger s'oublier ou se corrompre. En reconnaissant la puissance des formes, nous sommes loin de les regarder comme suffisantes; mais nous avons rappelé ce fait, pour rattacher à sa source l'importance de la discipline et du culte, et prouver que là surtout la connaissance exacte des esprits et des cœurs, des passions et des intérêts, est nécessaire à ceux qui sont appelés à diriger les nations au milieu des accidents divers de la vie religieuse.

Une opinion qui semble avoir régné dans le passé presque sans partage, exerce encore quelque influence parmi nous. Malgré de nombreux exemples, malgré les éloquentes leçons de l'histoire, il n'est pas rare d'entendre dire que l'es-

prit humain, disposé en tout temps à la soumission, ne demande, à ceux qui s'attribuent le droit de le dominer, qu'une fermeté persévérante, et qu'à l'aide d'une volonté forte, décidée à ne reculer jamais devant la violence des moyens, on n'a point à craindre d'impuissantes oppositions. Une pareille doctrine n'a sa source que dans des sentiments et des opinions que ne désavouerait pas un matérialisme conséquent avec lui-même; et si, le plus souvent, elle annonce la prétention inattendue d'être avant tout morale et religieuse, la moindre réflexion ne permet pas d'être séduit par ces hypocrites apparences. Croire à l'immortalité de l'âme, c'est croire non-seulement à l'immortalité de son essence, mais à celle des facultés qui la constituent, des lois qui en règlent le développement; c'est croire qu'elle est un reflet de la pensée divine, puisqu'elle en partage l'éternité; c'est croire enfin qu'organe de la volonté suprême, l'accomplissement de ses destinées est aussi inévitable que celui de la loi providentielle qui les dirige et se confond avec elles. Ceux donc qui ne voient dans le présent et l'avenir de l'humanité qu'une subordination toujours la même, qu'une solennelle immobilité, ne méritent pas à vrai dire une sérieuse réfutation. Ils luttent contre la vérité elle-même, quels que soient d'ailleurs les hommages aveugles ou peu sincères dont ils poursuivent son nom. Ce qu'ils veulent, sans se l'avouer peut-être, ce n'est pas l'accomplissement des décrets de la Providence, mais le triomphe de quelque vue étroite, de quelque désir égoïste. La véritable dignité de l'âme disparaît à leurs yeux pour justifier on ne sait quelle envieuse piété, qui semble n'exalter la grandeur divine que pour mépriser l'homme plus à son aise. Nous n'avons pas

besoin d'insister sur l'impuissance et la stérilité d'une prudence aussi terrestre.

Si en effet l'âme est immortelle dans son essence et dans ses facultés, si son développement est voulu par la Providence, chaque époque a son caractère, chaque époque a son rôle à remplir. Au milieu des mouvements confus en apparence qui agitent la surface de la société, il est du devoir du sage de pénétrer jusqu'au cœur, et de tenter d'y saisir l'action divine elle-même. C'est de cette intervention toute-puissante qu'il doit étudier les conditions, pour éclairer ceux qui, dans l'ordre politique et religieux, sont appelés à exercer une grande influence sur les destinées des nations. Notre temps ne comporte pas d'hésitation à ce sujet, et c'est au prix d'une sollicitude plus grande et plus éclairée pour l'humanité, que le pouvoir religieux et le pouvoir politique pourront réclamer une confiance désormais impossible à tout autre titre. En vain une prudence, respectable sans doute, espérerait satisfaire aux difficultés présentes, en conservant scrupuleusement des règles qui, en harmonie autrefois avec les dispositions des esprits et le caractère des mœurs, ne subsistent guère encore que par une sorte d'habitude; un tel remède serait peu efficace. Il faut tenter de plus grands efforts, et, sur une appréciation impartiale de l'esprit contemporain, opérer des réformes aussi éloignées d'une tendance hasardée et téméraire, que d'un culte inopportun et imprévoyant pour le passé.

Ici, nous sommes forcés de détourner l'attention du lecteur de ces considérations, pour la ramener un instant en arrière. Nous craignons de ne pas nous être fait bien entendre, surtout de n'avoir pas mis dans une assez vive lumière le lien qui unit ces dernières considérations aux principes développés dans notre seconde partie. Aussi éprouvons-nous le be-

soin de nous arrêter quelques moments, pour dissiper des obscurités qui se présenteraient naturellement, car ces objections, que nous nous hâtons de prévenir, s'offrent d'elles-mêmes à notre esprit. On pourrait en effet nous tenir le langage suivant : « En exposant la part d'anthropomorphisme qui entre généralement dans la conception de Dieu, il eût été nécessaire de la renfermer dans sa mesure réelle, au lieu de la poursuivre au delà des bornes de sa légitime influence. En donnant pour raison aux détails mêmes de la discipline les formes que la croyance des peuples emprunte à la sensibilité et à l'imagination, vous dépassez le but, et vous attribuez à la tendance anthropomorphite une portée qui ne semble pas lui appartenir. » Ainsi, en précisant davantage l'objection, pourrait-on nous dire encore : « Il est tout simple que la discipline se modifie selon les mœurs, les habitudes, les préjugés même de la société religieuse; cette nécessité n'est pas nouvelle; elle est inhérente à la nature des choses, mais elle ne saurait dépendre de ce fait, que nous revêtons l'idée de Dieu de formes empruntées à nous-mêmes. La disposition à l'anthropomorphisme qu'expliquent la psychologie et la métaphysique, ne saurait recevoir une application en quelque sorte universelle; car, lors même que la conception de Dieu ne serait, dans notre esprit, mêlée à aucun élément humain, il n'en demeurerait pas moins nécessaire que la discipline, les relations avec l'État, l'administration, la direction de toute communion religieuse, fussent réglées en vue de l'homme et de la société. La partie dogmatique des religions, la théodicée et la théologie, nous paraissent donc seules comporter l'appréciation des éléments humains introduits dans la notion de Dieu. »

Nous venons de reproduire l'objection dans toute sa force,

et telle qu'elle s'est présentée à nous-mêmes au milieu de nos réflexions. Juste en soi, elle nous paraît cependant n'altérer en rien la liaison que nous avons établie entre les principes déjà exposés et ces dernières considérations; elle suppose seulement que les conséquences que nous en avons tirées ne s'y rattachent pas d'une manière immédiate, et qu'il est besoin de marquer les intermédiaires; nous allons tenter de le faire, et mettre dans une plus grande lumière l'enchaînement de nos pensées.

Sans doute, c'est dans la partie dogmatique des religions que se montre le plus la tendance anthropomorphite. Sans doute, si elle se justifie au point de départ de la science par l'analyse psychologique, il n'est pas nécessaire de l'invoquer pour expliquer jusqu'au moindre acte de piété du fidèle; et des raisons moins profondes, plus faciles à saisir, plus vulgaires expliquent à leur tour l'action journalière, terrestre pour ainsi dire, du sacerdoce. Mais si nous pouvons distinguer dans toute religion plusieurs faces diverses, nous ne pouvons pas les séparer, et leur dépendance mutuelle se manifeste pour nous dans une inévitable unité. On reconnaît que la discipline, les relations avec l'État, la direction de la société religieuse sont dominées par la nécessité de satisfaire aux besoins moraux de l'homme, et supposent celle de les étudier. Seulement cette vérité semble, par son évidence même, ne pas comporter qu'on en cherche la raison dans une si profonde analyse. Nous en convenons; mais cet aveu même prouve qu'un lien réunit ces deux points extrêmes, et il suffit, pour satisfaire à l'objection développée tout à l'heure, de montrer que ce lien est rigoureux et nécessaire. Or si, partant du dogme, nous avons pu descendre jus-

qu'à ces formes en harmonie avec elles, que réclament les facultés humaines, au dernier terme de l'action sacerdotale, dans la vie religieuse de chaque jour, nous pouvons remonter, de ce degré inférieur jusqu'à la notion de Dieu, avec une même rigueur et un égal enchaînement. Si, d'ailleurs, nous n'avons pas perdu de vue jusqu'à quel point les éléments humains se mêlent aux pratiques imposées par le prêtre, nous ne douterons pas que les images choisies dont on environne l'enfance, les mots dont on frappe son oreille et sa pensée, n'aient leur raison dans ces formes auxquelles il nous est si difficile de nous soustraire. Et d'un autre côté nous comprendrons que la discipline et le culte, s'ils ne retenaient rien du dogme, seraient sans caractère et sans racine; qu'il faut que le dogme les pénètre tout entiers, si l'on ne veut pas les laisser sans force, ou le réduire lui-même à n'être plus que l'objet d'une stérile contemplation.

Les faits viennent à l'appui de ces réflexions, et l'exemple que nous allons citer mettra dans un jour moins douteux l'étroite dépendance du dogme et de la discipline.

Le christianisme a, dès le commencement, réprouvé le corps comme siége du péché et résultat de la prévarication du premier homme. Ce principe, d'abord à l'état dogmatique, passa bientôt dans les faits, et inspira d'héroïques résolutions à des hommes qui soumirent leur corps aux plus rudes épreuves, à des privations inouïes. L'Église ne put former le projet de prescrire à tous une semblable abnégation; mais, aidée de ces exemples, elle imposa aux fidèles quelques pratiques austères, propres à rappeler à leur faiblesse l'esprit de ses institutions. Ici le dogme se traduisit rigoureusement dans la discipline, et l'exemple du jeûne de Jésus-Christ dans

le désert fit descendre l'anthropomorphisme de l'incarnation jusqu'aux règles qui dominent chaque moment de la vie religieuse.

De nos jours une tentative a été faite en sens inverse. La religion éphémère des saints-simoniens a prétendu réhabiliter la matière. De ce dogme, car c'en était un, sortait une doctrine de volupté qui devint une véritable loi; qui, du moins, établit une sorte de droit du plaisir. De là devait suivre, non peut-être l'abolition entière du lien conjugal, mais sa rupture facile et fréquente, acceptée comme déduction naturelle des principes fondamentaux du système. Qui pourra nier qu'ici, la loi, la discipline, ne fussent la conséquence rigoureuse du dogme?

Le catholicisme eût compromis son autorité si, méconnaissant la nature de l'homme, il eût exagéré ses lois d'abstinence, et imposé un devoir auquel la faiblesse, les besoins, souvent même la plus vulgaire prudence, auraient soustrait les fidèles. Il laissa à la vie solitaire de quelques hommes ces exemples extraordinaires, toujours admirés de la foule, et ne prescrivit que des abstinences faciles, dont les chrétiens ne comprirent pas tous le véritable sens, mais dont la sévérité modérée, acceptée sans répugnance, releva l'homme à ses propres yeux, et lui apprit que la sobriété et la pénitence étaient en harmonie avec sa situation présente.

Le saint-simonisme périt pour avoir méconnu l'homme, et tenté de le séduire par l'attrait exclusif des plaisirs du corps. La société répondit par un insurmontable dégoût à cet appel honteux. Personne ne voulut accepter des débauches faciles et toujours nouvelles, au prix des joies sévères de la paternité et de la famille, et la garantie promise par les nou-

veaux apôtres à la sécurité du libertinage, en confiant à l'État les fruits malheureux de ces passions égoïstes et capricieuses, ne parut qu'une insulte plus grande encore aux affections les plus saintes.

On voit, par ces deux exemples, que tout système religieux est d'accord avec lui-même, et que, dans l'enchaînement rigoureux de ses parties, aucune ne saurait être détachée sans détruire l'ensemble et renverser l'édifice. Si la discipline est conservatrice de la croyance, ce ne peut être que par les rapports étroits qui les unissent, et le lien nécessaire de leur mutuelle dépendance. En se plaçant au point de vue le plus général, à celui du naturalisme et de l'anthropomorphisme qui ont caractérisé toutes les croyances de l'humanité, il est évident que les adorateurs du feu n'ont pu comprendre le culte et les conditions de la discipline, comme les peuples qui vénérèrent les animaux, ni ceux-ci comme les nations qui élevèrent au rang des dieux les rois et les héros. Dans le monde moderne, le farouche anthropomorphisme du Koran dut porter d'autres fruits que la patience et l'abnégation dont le Rédempteur avait donné l'exemple, et la discipline eut à reproduire des différences analogues. Nous aurons plus bas à montrer les altérations que pourrait faire subir à la morale elle-même telle ou telle autre des conceptions religieuses connues ou à naître, et nous prouverons qu'elles peuvent toutes être jugées d'après leurs résultats; il nous suffit, pour le moment, d'avoir justifié l'influence que nous attribuons au dogme sur la discipline, en vertu des principes que nous avons posés plus haut. Mais nous ferons en même temps remarquer que, précisément dans ces principes, se trouve la raison pour laquelle la discipline ne peut pas rester

la même; car, malgré la fixité du dogme, l'état de la société religieuse ne le réfléchissant pas toujours dans sa pureté, et les données anthropomorphites que l'ignorance y a mêlées se rectifiant avec le temps, sous l'influence du développement de la conception absolue, des modifications s'introduisent nécessairement dans la notion de Dieu, et par suite dans la discipline (1).

Telles sont les conséquences qu'entraînent après elles les données anthropomorphites mêlées au dogme et réfléchies dans la discipline. Mais le devoir du sacerdoce ne se borne pas à assurer l'observation de celle-ci, en la maintenant toujours en rapport avec l'état des intelligences. Placé en regard d'une société où les idées et les sentiments subissent quelque-

---

(1) Il est impossible de n'être pas frappé de ce fait en considérant les caractères différents de l'islamisme et du christianisme. Le Dieu de l'islamisme est un Dieu conquérant, celui du christianisme est un Dieu souffrant. Mahomet soumet ses ennemis par le sabre, Jésus-Christ meurt pour les hommes, et les appelle à la vérité par sa prédication et l'exemple de sa douceur. Ces principes fondamentaux se réfléchissant dans la discipline, nous voyons les chefs musulmans unir la puissance guerrière à la supériorité religieuse, tandis que le sacerdoce chrétien s'abstient sévèrement de l'usage des armes, de l'exercice de la guerre, et reste éloigné, par les règles canoniques, de la répression des crimes dont la peine emporte l'effusion du sang. Que sous l'empire de la brutalité féodale, plus d'un évêque ait revêtu la cuirasse; que plus d'une fois les tribunaux ecclésiastiques aient mis, dans les vengeances qu'ils ont provoquées contre les coupables, plus d'hypocrisie que de charité; ces faits, quelque nombreux qu'ils soient, ne sauraient changer le caractère véritable du christianisme, et faire oublier les prescriptions non interrompues de sa discipline.

fois des révolutions rapides, il éprouve le besoin d'y conformer sa parole, d'y coordonner sa marche, d'y mesurer ses pas. Il ne s'agit plus ici des prescriptions disciplinaires, qui, destinées à une assez longue durée, participent pendant quelque temps à l'immobilité de la loi; il faut des résolutions journalières : condescendances réfléchies, sévérité prudente, alliances nécessaires, langage incessamment modifié, ensemble que nous avons déjà appelé la politique du sacerdoce. Avant d'aller plus loin, quelques exemples feront mieux comprendre ces généralités abstraites. Pourquoi le langage des premiers siècles de l'Église chrétienne n'est-il pas celui des légendes du moyen âge? Pourquoi la langue du moyen âge n'est-elle pas celle de Bossuet, de Bourdaloue, de Fénelon? Parce que les éléments secondaires des croyances ne se sont pas présentés sous des formes toujours les mêmes, soit aux diverses époques de l'histoire, soit aux mêmes époques, dans les degrés divers de culture intellectuelle. Ainsi, en dehors seulement de la stricte expression du dogme, les faits le prouvent, il a fallu que le langage se modifiât, selon la portée plus ou moins grande des esprits, selon les modifications introduites dans les éléments anthropomorphites par les progrès de la conception absolue de plus en plus approfondie, de plus en plus généralement étudiée. Pourquoi à la fin du XIe siècle, Grégoire VII put-il persuader à ses contemporains que les paroles de l'Évangile conféraient au souverain pontife la domination sur toute la terre, et qu'à lui seul appartenait de donner comme d'enlever les royaumes? Parce qu'à la fin du XIe siècle, les images anthropomorphites faisaient si exclusivement illusion à la multitude, qu'il ne lui répugnait pas d'admettre un Dieu mourant, testant à la ma-

nière des hommes, et laissant à un héritier de son choix la terre que sa parole a créée et conserve. Pourquoi cette prétention surannée ne pourrait-elle pas être sérieusement avouée aujourd'hui ? Parce que la notion inconditionnelle et absolue de Dieu, placée par la philosophie dans une plus vive lumière, a tellement pénétré les données anthropomorphites inhérentes à la sensibilité et à l'imagination, qu'elle les a rectifiées et dégagées en partie de leur enveloppe superstitieuse. Que la plupart d'entre nous ne puissent comprendre cette ignorance de nos pères, rien de plus simple ; que quelques-uns veuillent nous y ramener, rien de plus insensé ; mais telles étaient les croyances de l'Europe chrétienne à cette période de son histoire, et, à ce titre, il vaut mieux en étudier la loi que d'en railler ou d'en adorer les erreurs.

Si, le dogme restant le même, les idées secondaires qui s'y rattachent ont cependant pu varier au point que l'action du sacerdoce ait dû se prêter à des changements aussi divers, il est évident que la connaissance de la situation intellectuelle et morale de la société, au sein de laquelle se produit la fonction du prêtre, est de la plus haute importance, pour garantir à sa mission de salutaires effets. Cette vérité est désormais trop claire pour ne pas frapper tous les esprits, car elle a pour elle les déductions rigoureuses de la psychologie et de la métaphysique, appuyées sur les faits historiques les moins contestables.

Si donc un siècle était donné dans lequel les peuples, épris d'amour pour la paix, se montrassent disposés à renverser les barrières qui les séparent, à soumettre à une décision loyale et probe le règlement de leurs intérêts ; si la confiance mutuelle amenait le besoin de communications plus

faciles et plus nombreuses ; si l'industrie et la science s'empressaient d'apporter à ce mouvement nouveau le tribut de leurs découvertes, on peut assurer sans crainte que toute idée religieuse exclusive perdrait de son crédit dans les intelligences, même les moins éclairées, et compromettrait la sainteté des vérités éternelles, si elle en revendiquait pour elle seule l'application et la défense. L'Arabe, enfermé dans les haines superstitieuses du Koran, peut maudire encore le Dieu des chrétiens; mais l'Europe, éclairée par tant de siècles de travaux, ne consentira jamais à dire : le Dieu des Arabes. Fidèle à sa mission civilisatrice, elle verra tous les peuples dans le vaste sein du Dieu unique qu'elle révère, et leur destinée dans la destinée commune de l'humanité.

Que l'on compare cette disposition actuelle des nations civilisées à celle qui donna l'impulsion aux croisades, et l'on verra qu'autant le motif de ces grandes expéditions, reposant sur l'unité divine, était supérieur à ces guerres de peuple à peuple, où l'antiquité représente les dieux des nations prenant part à la lutte, autant le mouvement contemporain, fondé sur l'universalité de Dieu, est supérieur à celui des croisades. Le polythéisme divisa la Divinité et la montra en lutte avec elle-même ; le catholicisme au moyen âge opposa l'unité divine au principe du mal vivant et agissant, au démon, roi incontesté de certains peuples, ses sujets et ses défenseurs; le christianisme et la philosophie ont de nos jours ouvert à tous le sein immense de l'amour suprême, et sans s'inquiéter des dissidences, préparent à la civilisation un vaste ensemble que déjà les esprits d'élite avaient dès longtemps pressenti. Qui ne voit au fond de ces révolutions la conception inconditionnelle et absolue élaborant sans cesse,

dans son développement, et purifiant les éléments anthropomorphites imposés aux croyances par la sensibilité et l'imagination.

Si une société était donnée, dans laquelle l'esprit de charité du christianisme eût fait de tels progrès que la sollicitude pour les classes pauvres y fût placée en première ligne; si, dans cette société, on poursuivait comme un devoir la réforme du coupable frappé par les lois; si l'on s'y montrait plus avare du sang des criminels qu'on ne l'était, il y a peu de temps encore, du sang innocent; si les exemples d'un pardon généreux y descendaient du trône jusque sur les plus grands coupables; si tout dans cette société tendait au soulagement de la misère, à l'affermissement des relations pacifiques et chrétiennes, on pourrait, sans craindre l'erreur, prévoir le jour prochain où la prédication d'un Dieu jaloux et inexorable serait inopportune, dangereuse même pour la croyance qui se placerait sous cette protection redoutable. L'homme, il est vrai, n'attribue que trop souvent à Dieu les passions que sa conscience mieux éclairée condamnerait; mais il aime surtout à voir en lui la source de ses vertus; il lui en reporte l'honneur, et les grandit, dans son enthousiasme, de tout ce que la Divinité y ajoute d'infini et d'éternel. Il ne regardera que rarement l'auteur de toutes choses comme plus sévère que lui-même, et les cœurs généreux ne croient qu'à un Dieu qui les surpasse en générosité. Fénelon et saint François de Sales faisaient Dieu à leur image, comme Philippe II et l'inquisition; les premiers n'y voyaient qu'amour, les autres que vengeance. Il en est de même des siècles. Ils n'ont trop souvent connu jusqu'à ce jour qu'un Dieu qui pèse sur l'humanité de tout le poids de la misère présente et des me-

naces du châtiment à venir (1). Il est réservé au nôtre, nous en avons la confiance, de dissiper ces funèbres images; et c'est en lisant dans nos propres dispositions, dans notre amour pour l'humanité, dans notre désir d'assurer ses progrès et son bonheur, que nous nous élèverons par la reconnaissance à une idée plus pure de la source de tout bien.

Ces exemples suffisent pour nous faire comprendre. Nous aurions pu en rapporter d'autres encore qui n'ajouteraient rien à la vérité de notre conclusion. Nous ferons cependant remarquer, avant de passer à une autre question, qu'à mesure que la conception absolue de Dieu prend possession des esprits, et y rectifie la conception anthropomorphite, le culte tend à devenir plus simple, comme l'idée de Dieu elle-même, et qu'il serait inopportun de multiplier les pratiques et les images, à l'instant où elles perdent de leur importance, et exercent moins d'influence sur les esprits et sur les cœurs.

Nous venons d'étudier rapidement ces parties mobiles de

(1) Encore que le christianisme ait proclamé la *miséricorde infinie* de Dieu, et que nous acceptions avec reconnaissance et sans réserve cette consolante révélation, on ne peut se dissimuler que la prédication n'ait, jusqu'à nos jours, fait plus particulièrement ressortir la grandeur des châtiments et les menaces de la vengeance divine. En cela, elle a subi l'influence d'une société à laquelle les supplices et le sang versé ne furent que trop familiers, et où les classes privilégiées n'ont jamais pris la peine de dissimuler le profond mépris que leur inspirait la multitude. Désormais il n'en sera plus de même : le progrès des lumières en est un sûr garant; mais, en jetant un coup d'œil sur le passé, nous avons pu, sans méconnaître les heureuses conséquences de la mission de Jésus-Christ, nous exprimer comme nous venons de le faire.

la religion, dont l'histoire de chaque culte a retracé les changements; il semblerait que, portant notre attention sur le dogme, point fixe auquel s'enchaîne tout le reste, nous devions ne pas retrouver l'application de cette loi de modifications successives. Cependant l'analyse des facultés qui répondent dans l'homme à la partie dogmatique et scientifique des religions, nous conduit à reconnaître que si, considéré en lui-même, le dogme participe de l'immutabilité de la vérité absolue, il est soumis néanmoins à des vicissitudes, plus restreintes sans doute, mais également certaines, sous le rapport de l'expression et des images qui en perpétuent la connaissance, comme sous celui des démonstrations rationnelles qui servent à l'enseigner et à le défendre.

Toute vérité est renfermée dans l'idée inconditionnelle et absolue de Dieu. Tout être, toute loi physique, intellectuelle ou morale, tout ce qui se manifeste, comme tout ce qui demeure caché, doit se trouver virtuellement pour la pensée dans cette notion, comme il existe en réalité dans l'être universel qu'elle exprime. Mais l'essence divine, saisie par nous dans sa totalité, seulement sous une conception abstraite, n'est pas tout entière, à tout instant, explicitement manifestée dans la création; elle en est distincte d'une manière absolue, et l'ensemble de l'univers, ne montrant qu'une partie de sa puissance et de ses merveilles, les présente sous des formes finies qui ne sauraient l'enfermer elle-même. Or, s'il est dans les desseins de la Providence de sortir du mystère de son existence absolue, pour se révéler à l'homme, les conditions de cette révélation doivent être déterminées par l'essence même de notre être intellectuel et moral, sans quoi elle serait impossible. L'homme à une extrémité et Dieu

à l'autre, dans la mesure où il nous est donné de connaître l'essence absolue, sont deux corrélatifs dont les conditions doivent se répondre rigoureusement jusque dans leurs moindres détails, l'un objet, l'autre sujet de la connaissance. Si l'univers, que Dieu présente à nos méditations comme l'image de sa fécondité et de sa sagesse, eût puisé à cette source quelque chose qui ne trouvât point dans l'homme une faculté pour le connaître, ou s'il y avait dans l'homme une faculté à laquelle ne répondît aucune partie de l'univers, l'œuvre de la création nous paraîtrait avec raison incomplète et irrégulière. Or, il n'en saurait être ainsi, et cette manifestation, la plus immédiate pour nous, de la volonté suprême ne peut avoir pour objet que l'homme, et pour conditions que les lois de sa nature.

Aussi, et c'est un fait digne de remarque, aucune religion positive, sans méconnaître la notion de Dieu inconditionnelle et absolue, n'a pris en elle son point de départ; toutes ont immédiatement présenté la cause première dans des conceptions qui donnent à son essence un caractère déterminé. Le dualisme oriental, la trinité chrétienne ou hindoue, les différents systèmes d'incarnation, le polythéisme, le culte des forces de la nature, toutes doctrines formelles et définies prouvent ce que nous avons déjà démontré, qu'il faut que la foi de l'homme se prenne à quelque chose qui soit en rapport avec ses facultés, et analogue aux éléments qu'il trouve dans sa propre constitution.

Tous ces principes, présentés presque toujours comme des révélations et des mystères, tombent donc, du moins dans une certaine mesure, sous l'empire de la réflexion et de l'intelligence qui y reconnaissent quelque chose de l'homme, et

les étudient avec plus ou moins de succès en partant d'images humaines sous lesquelles elles sont appelées à pénétrer jusqu'à une pensée digne de notre vénération. On confond trop souvent, par suite d'un examen superficiel, la foi avec la soumission. La soumission peut persuader à un homme de prononcer une formule à laquelle il n'attache aucune espèce de sens; la foi au contraire suppose toujours une certaine intelligence de son objet. On ne croit point à des mots, on ne croit qu'à des pensées; et la pensée n'existe qu'à la condition d'être comprise. Il peut rester encore, aux yeux du croyant, bien des côtés mystérieux dans le dogme qu'il révère; mais il faut qu'il comprenne plus ou moins pour qu'il puisse dire : Je crois. Il y a loin sans doute de celui qui, familier avec les hautes questions philosophiques, nourri de la tradition platonicienne relevée par quelques Pères de l'Église, fouille d'une main féconde et sûre la notion du Λόγος ou du Verbe, à celui qui, dans sa foi peu développée, y substitue l'idée de fils, adoptée par l'enseignement ordinaire de l'Église; cependant, ce dernier aussi attache un sens à sa croyance, et sa foi, pour être encore couverte de quelques voiles, n'est pas complétement aveugle.

Cet exemple constate une différence marquée entre deux expressions de la même croyance, différence toutefois qui n'en détruit pas l'unité. Nous sommes donc, par la considération de ce fait et de beaucoup d'autres que nous pourrions citer encore, forcés de reconnaître que, dans le cas présent, l'esprit accomplit une opération qui ne saurait être indifférente, lorsque, parti de la notion de fils, et spiritualisant les rapports qu'elle révèle, il s'élève par des transformations successives jusqu'à celle de Verbe. Le dogme est

resté le même ; rien d'essentiel n'y a été ajouté, n'en a été retranché ; cependant, la pensée n'est pas restée inactive, et à une expression métaphorique plus en harmonie avec l'intelligence de la multitude, elle a substitué, dans les esprits exercés, une notion abstraite que la philosophie consacre, et qu'à diverses époques elle a entourée des développements les plus solides et les moins contestés.

En cherchant la raison de ces progrès de la pensée, là même où elle est avant tout soumise à une autorité sévère, on la trouverait dans l'influence inévitable de l'idée abstraite telle que nous l'avons précédemment développée. Si en effet saint Cyrille d'Alexandrie, saint Augustin, saint Anselme ont, à divers degrés de clarté, expliqué ces relations conçues dans le sein de l'essence divine, c'est parce que la notion inconditionnelle et absolue du principe suprême, toujours présente à leurs méditations, ramenait à leurs conditions éternelles, à la pureté de leur sens divin, les éléments anthropomorphites de père et de fils. Or la distance qui, dans une même époque, sépare la multitude ignorante des intelligences d'élite appelées à réduire pour elle les lumières supérieures en symboles plus accessibles à sa faiblesse, se reproduit, incomplétement sans doute mais certainement, entre une époque peu éclairée et toute autre où la culture philosophique est plus avancée et plus répandue. L'influence qu'exerce dans la première, sur quelques hommes, la notion approfondie de l'essence divine, se répand sur un plus grand nombre dans la seconde ; et tandis qu'elle éclaire les esprits cultivés devenus plus nombreux, elle manifeste sa présence dans les masses, par ces instincts confus mais sûrs, qu'il est de la sagesse du sacerdoce d'étudier et de satisfaire.

Nous ne développerons pas ces considérations par de nombreuses idées secondaires que les bornes d'un simple mémoire nous forcent de tenir en réserve, et par des faits qui se présentent d'ailleurs à l'esprit du lecteur exercé. Il nous suffit d'avoir démontré, par un exemple décisif, comment l'immutabilité du dogme lui-même ne peut le soustraire tout entier aux conséquences que comporte la nature des esprits, et aux progrès nécessaires de son exposition scientifique. Il n'est donc pas possible de méconnaître les modifications que reçoivent les éléments anthropomorphites des religions positives, de l'influence incessante de la notion inconditionnelle et absolue, quoique cette notion ne puisse jamais prétendre à les absorber tous.

Nous suivrions sans peine le développement de cette double action dans les mœurs, les habitudes, les sentiments et les idées des peuples; partout nous les verrions modifiant instinctivement les formes de leur croyance d'après leur état moral et intellectuel. Mais nous croyons être en droit, sans ajouter de plus longs détails, d'établir sur tout ce qui précède un principe qui puisse contribuer à éclairer l'action du sacerdoce. Nous essayerons de l'exprimer dans les termes suivants :

« Modifier avec prudence, dans l'administration, la prédication, la discipline et l'enseignement dogmatique, les éléments anthropomorphites de toute religion positive, en ayant égard à la mesure du développement contemporain de la notion inconditionnelle et absolue de Dieu, et au degré d'influence qu'elle exerce sur les esprits. »

Telle est l'une des conséquences que nous croyons pouvoir faire sortir des considérations développées dans les deux pre-

mières parties de ce Mémoire. Nous allons essayer de fonder sur les mêmes principes les droits et les devoirs de l'État dans ses rapports avec l'Église, et dans la protection qu'ont droit d'attendre de lui les diverses communions religieuses qui se forment, se modifient ou se développent sur le sol soumis à son autorité.

La lutte du sacerdoce et de l'empire occupe une vaste place dans les révolutions de l'Europe chrétienne. L'histoire en est longue, les faits nombreux et complexes. Des luttes analogues agitèrent les peuples qui précédèrent l'avénement de Jésus-Christ; mais la multiplicité des divers sacerdoces dans l'antiquité, et l'absence de documents précis en rendent l'étude plus incertaine et moins instructive que celle de l'opposition moderne de l'Église et de l'État. L'unité du corps ecclésiastique, depuis le moyen âge jusqu'à la réforme du XVI[e] siècle, donne à cette période de l'histoire de l'Europe un enchaînement et un ensemble que nous ne saurions trouver dans aucun autre. Le grand nombre de documents originaux nous éclaire; la connaissance du dogme et des lois religieuses qui président à notre éducation, les sentiments et les intérêts chrétiens dans lesquels notre vie commence et se passe nous initient, dès notre âge le plus tendre, au secret de ces droits et de ces passions qui combattent depuis des siècles pour s'accorder ou pour se vaincre. Persécutée d'abord, protégée plus tard par le pouvoir politique, l'Église à son tour tenta bientôt de le soumettre à l'autorité qu'elle faisait descendre du ciel. Des raisons que nous avons déjà exposées rendirent cette tentative inutile. La séparation des deux puissances, encore qu'imparfaitement comprise, demeura dans les vœux de tous les peuples, et se retrouva au

milieu des dissensions, comme après les fragiles transactions qui en suspendaient la violence. Cependant elle ne reposa jamais sur quelque principe bien défini. Si, d'un côté, l'on ne voyait pas bien clairement écrite dans son origine l'autorité que l'Église revendiquait sur l'ordre temporel ; d'un autre, le droit de l'épée invoqué par les princes ne présentait qu'une légitimité douteuse, insultante même pour les peuples. Aussi, en l'absence de doctrines mutuellement acceptées sur ce point si délicat, l'État et l'Église vécurent de concordats, de traités, de pragmatiques, trêves impuissantes qui supposaient le sentiment confus de droits opposés, plutôt qu'elles ne fondaient des droits réels et rigoureusement définis.

Telles se présentent encore les relations des deux puissances, compliquées toutefois d'un élément nouveau. Le progrès des lumières et l'indépendance des esprits ont amené la réforme, et avec elle un fait méconnu jusqu'alors a surgi dans la société, la tolérance religieuse; fait indestructible, expression fidèle de l'état des intelligences, et d'ailleurs placé désormais sous la protection de principes inattaquables...... Nous les développerons tout à l'heure.

Entraîné par le mouvement des esprits, l'État vit sa position changée par cette circonstance nouvelle. Allié de l'Église, quoique se distinguant d'elle, il en était le protecteur, et le bras séculier porta plus d'une fois secours à l'insuffisance de la discipline sacerdotale. La tolérance religieuse étendit et divisa cette protection. L'État fut forcé, dans certains cas, de négliger les intérêts de l'Église orthodoxe à laquelle l'attachaient d'antiques liens, pour reconnaître des droits invoqués par les communions opposées; et si son indépendance

s'accrut de tout l'appui qu'il accordait aux dissidents s a position devint aussi plus difficile au milieu de sectes rivales, prétendant toutes à la possession exclusive de la vérité, et entre lesquelles il ne savait pas toujours demeurer impartial. De là, lorsque plus éclairé il se décida pour la tolérance, le reproche d'indifférence religieuse adressé au pouvoir, toutes les fois que l'ardeur du prosélytisme orthodoxe n'alla pas jusqu'aux accusations plus graves de connivence avec l'erreur. A ces fréquentes attaques d'une piété aveugle, et quelquefois d'un zèle moins pur, l'État, tout en restant fidèle à la conduite que lui traçaient la justice et la prudence, se montra souvent embarrassé, dans l'impuissance où il était de trouver quelque principe qui lui fournît une solide réponse à ses adversaires. Mais les partis sont loin d'éprouver le même besoin de circonspection, et, aux tentatives de l'intolérance menaçante, les esprits indépendants répondirent par l'inqualifiable doctrine de l'athéisme de la loi.

Vers le commencement de la Restauration, un protestant du Midi avait refusé de tendre sa maison le jour de la procession du Saint-Sacrement. Traduit en justice, il fut défendu par un avocat devenu célèbre par cette défense, plus célèbre depuis par son éloquence parlementaire. C'est dans cette plaidoirie qu'il fut déclaré pour la première fois que la loi était athée, et que c'était sur ce principe que se fondait la liberté religieuse. Telle n'était pas sans doute la pensée du défenseur; mais, comme toute expression concise qui répond à des passions présentes, cette parole échappée à l'improvisation eut d'innombrables échos. Ce non-sens parut un trait de lumière, et, dans les discussions qui suivirent et qui durent encore, il fut invoqué de part et d'autre. Les partisans de la liberté

religieuse l'embrassèrent comme le palladium de leur indépendance; les écrivains orthodoxes se gardèrent bien de l'attaquer; mais il ne leur fut pas difficile de tourner contre la tolérance elle-même le principe auquel il fallait recourir pour la défendre. Cette fois, l'expression irréfléchie de la liberté donna des armes à ses ennemis : on se rappelle avec quelle verve de dialectique M. l'abbé de la Mennais, dans la première phase de ses travaux théologiques, profita d'un aveu qui lui livrait ses adversaires.

Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer que Dieu ne saurait exister sans porter en soi, bien plus, sans être lui-même la loi absolue, base nécessaire de toutes les lois, des plus durables comme des plus éphémères; que l'athéisme ne saurait être admis uniquement dans ses rapports avec la loi, et qu'il suppose immédiatement l'athéisme absolu, duquel résulte à son tour l'anéantissement de toute législation, de toute moralité, de tout devoir. Appuyés sur les principes déjà développés, nous allons montrer que, dans la protection que l'État accorde aux diverses communions religieuses, il n'est ni indifférent, ni athée, et que c'est au contraire parce que la notion de Dieu surabonde, pour ainsi dire, à la base de toute constitution politique et de toute législation, que le devoir lui est imposé de maintenir et de défendre les droits de la pensée religieuse, les plus intimes de la conscience humaine.

Quel que soit le respect dû à la religion, et la place qu'elle occupe au-dessus de toutes les conditions humaines et sociales, on doit reconnaître que l'État renferme un plus grand nombre d'éléments, et, dans une certaine mesure, l'élément religieux lui-même. L'idée de l'État exprime donc une plus vaste généralité que celle de la religion; elle a, dirait la logique,

plus de compréhension. Si le langage exalté de la reconnaissance et du respect a pu souvent désigner le sacerdoce comme représentant Dieu sur la terre, cette expression, qui s'explique facilement, n'est point d'une rigoureuse exactitude. Si tel était en réalité le caractère du prêtre, il faudrait se hâter de poser la couronne sur sa tête, car il serait le souverain vraiment légitime, et il est vrai d'ajouter que cette légitimité ne resterait point un moment méconnue. Or, les tentatives de théocratie ont été rares, et sont restées imparfaites chez les peuples mêmes qui semblaient y être le mieux disposés. Presque toujours ces essais n'ont été qu'un mélange informe, entre des mains uniques, de pouvoir temporel et d'autorité sacerdotale; union en dépit de laquelle les attributions restaient distinctes, et où, sous la vaine illusion d'un titre trompeur, le prêtre était forcé d'administrer des éléments condamnés par sa croyance, d'accepter des faits accomplis réprouvés par la doctrine dont il était le ministre.

La raison de ces faits est dans l'esprit du christianisme, qui considère l'homme comme temporairement séparé de son principe par la chute originelle. A ses yeux, se trouvent dans ce monde des éléments qui n'ont rien de commun avec la sainteté divine et impérissable, et le sacerdoce a pour objet d'opérer une séparation dans ce mélange passager. Nulle doctrine religieuse ne comporte donc plus naturellement la distinction des deux pouvoirs, puisqu'elle exclut tout d'abord le prêtre du contact des éléments moins purs réservés à l'administration de l'autorité temporelle. Aussi, cette distinction est-elle annoncée, dès le commencement de la mission évangélique, par les paroles du Sauveur, paroles connues de tous, quoique souvent oubliées.

La fonction du prêtre est donc l'apostolat. Loin de gouverner le monde, il doit s'y mêler le moins possible pour arracher plus sûrement à sa corruption les âmes qui appellent son secours, pour les éclairer, les soutenir et les introduire dans une vie nouvelle, de laquelle n'approchent ni les affections trop terrestres, ni le trouble des passions. Il est le ministre de Dieu, l'intermédiaire entre lui et la créature; mais il n'en est pas le représentant; ou si l'on veut que nous le considérions comme tel, on ne peut du moins admettre qu'il le représente ailleurs que dans l'ordre religieux. Le sacerdoce a surtout besoin de pureté et de charité; il faut donc qu'il demeure dans les limites de son ministère, car sa charité s'altère dans les intérêts et les contradictions du monde, et sa pureté dans ses souillures.

L'État est seul en rapport avec l'ordre social tout entier : politique, guerre, commerce, industrie, législation, administration, arts, culture d'esprit, éducation, plaisirs, vices même des peuples, tout est soumis à sa surveillance ou relève de son initiative. Sans doute son action ne pénètre pas sur tous ces points à une égale profondeur. Si la politique émane de ses conseils, il ne doit à l'industrie et aux arts qu'une protection éclairée ; si toute législation reçoit sa sanction de son pouvoir, la religion n'en accepte qu'un appui discret, qui ne se fasse sentir qu'avec prudence en tout ce qui touche la conscience du fidèle. Mais, malgré ses réserves, cette généralité d'attributions, ce vaste ensemble de devoirs constituent l'autorité la plus étendue qui puisse s'établir sur la terre, et ne permettent à aucun pouvoir de se comparer à elle.

Ainsi conçu, l'État, dans ses rapports avec la société religieuse, peut se trouver dans deux situations différentes.

Dans la première, d'accord avec une Église qui domine exclusivement sur les âmes, l'unité de croyance simplifie leurs relations mutuelles. Représentant seulement alors le principe subordonné de l'intérêt laïque, et non le droit plus élevé de la liberté de conscience, il participe souvent de la soumission du simple fidèle, et ses transactions, en général mal déterminées, ne laissent à son indépendance que des droits dont il doute quelquefois lui-même, et qu'il ne défend qu'avec crainte. L'accord règne en apparence; en réalité, la guerre est toujours au moment d'éclater.

Mais lorsque plusieurs communions religieuses, établies sur le même sol, réclament au nom du droit une égale protection, les difficultés se multiplient. Que l'État résiste, ou qu'il ait la sagesse de reconnaître la légitimité de ces demandes, un moment vient toujours où le droit conquis par la force est consacré par la loi. Telle est l'histoire des trois derniers siècles. C'est alors surtout que s'élèvent les reproches d'indifférence et d'athéisme dont nous avons plus haut dévoilé le secret; c'est alors aussi qu'il est indispensable que l'État soit en possession d'un principe sûr, auquel il puisse rattacher l'exercice de son autorité, car il a besoin de croire à son droit, d'avoir confiance en la justice de ses actes. La Providence n'a pas voulu que de semblables difficultés s'élevassent au sein des sociétés humaines, sans que les moyens de les résoudre n'aient été préparés à l'avance; sans que les générations qui se sont succédé n'aient élaboré toutes les parties de la question, et ne l'aient amenée au point de maturité nécessaire pour une solution définitive.

Parmi les données sociales dont nous avons indiqué plus haut les rapports avec la vaste généralité des droits et des

devoirs de l'État, se trouve la culture de l'intelligence, dans laquelle occupent le premier rang les progrès de la réflexion, la philosophie, quel que soit le sujet auquel elle s'applique. De ces sujets le principal, celui qui renferme tous les autres, est la notion de Dieu, dans laquelle l'esprit pénètre de plus en plus profondément. Par suite de ce travail incessant, se présente de nos jours la notion inconditionnelle et absolue du principe suprême, comme corrélative de la tolérance religieuse, et de la charité universelle du christianisme. Elle est, par son universalité, dans l'ordre philosophique, dans l'ordre de la pensée pure, ce que la fraternité chrétienne est dans l'ordre des sentiments humains et de la vie sociale. Or, l'État, nous l'avons déjà dit, est le représentant de tous les éléments sociaux. S'il protége l'art et lui demande des monuments pour consacrer la gloire de la nation, fournir un aliment à sa piété, ouvrir des temples à son culte, les progrès de l'intelligence ne lui demeurent pas non plus étrangers; s'il doit son attention aux efforts de l'industrie et du commerce, il doit aussi s'unir étroitement au mouvement intellectuel contemporain; si une partie de sa mission est d'ouvrir des refuges à la maladie et des asiles à la misère, il n'en est pas moins forcé d'étendre ses vues et ses idées, avec les intelligences d'élite, qui seules pénètrent le secret de la société à venir et travaillent à en déterminer les conditions. Il est donc hors de doute que, soit par l'obligation où il se trouve de faire respecter la liberté des consciences, soit par les conquêtes de la philosophie, dont il ne peut repousser l'influence, l'État s'élève à la notion inconditionnelle et absolue du principe suprême. Et ce n'est pas par une sorte de caprice, ou seulement afin de rendre plus facile l'exercice de son

pouvoir, qu'il emprunte cette notion au développement de l'intelligence; c'est régulièrement, nécessairement; c'est parce qu'il ne saurait, sans renoncer à lui-même, cesser d'être l'expression fidèle et l'organe respecté des progrès qui s'opèrent autour de lui.

Telle est la position de l'État. A la source même de toute foi religieuse, en possession de l'idée inconditionnelle et absolue de Dieu, il embrasse, dans la généralité de ce principe, toutes les religions actuelles ou possibles. Ainsi, placé au point fixe duquel émane toute certitude dans les croyances, il ne saurait être athée. D'un autre côté, la moindre attention suffit pour voir que tout dogme positif est emprunté au naturalisme ou à l'anthropomorphisme, quelles que soient d'ailleurs les modifications qu'il reçoive de l'intervention de la notion inconditionnelle et absolue; qu'en d'autres termes, on ne pourrait, en s'arrêtant d'une manière exclusive à la notion absolue de Dieu, créer plus d'une religion dans cette unité abstraite (1); mais qu'en même temps il est impossible qu'il n'en

(1) Il semble que ceci n'ait pas besoin de démonstration. L'unité absolue ne serait pas l'unité absolue, si elle comportait des différences. Sitôt donc que l'on en fait l'objet d'une religion et d'un culte, ce culte et cette religion sont nécessairement partout identiques, puisqu'il n'y a pas, dans leur objet, de différence possible. Ce n'est donc que par suite de l'union de Dieu avec la créature, que les cultes et les religions peuvent se multiplier; ce n'est que quand à l'unité absolue se substitue le divisible, et par conséquent la différence, que des diversités peuvent se montrer dans le culte et dans la religion. Et comme, pour nous, la diversité se manifeste exclusivement dans la nature et dans l'homme, c'est dans les caractères de la nature et de l'homme, et dans ces caractères seuls, que peut se trouver la raison des différences qui séparent les divers cultes et les religions diverses.

naisse pas plusieurs de l'intervention des éléments anthropomorphites ou purement naturels. La généralité et la supériorité de la notion de Dieu, telle que la conçoit la philosophie, telle que l'État la reçoit d'elle, sont donc démontrées par ce que nous venons de dire.

Malgré l'évidence de ces conclusions, nous n'ignorons pas quelle circonspection réclame, dans la manière de le traiter, le point où nous sommes de notre question. Nous donnerons, plus tard, les explications propres à rassurer les consciences timorées ou incertaines, et nécessaires pour coordonner ces principes avec ceux de la religion révélée; en attendant, poursuivons nos conséquences.

Si les réflexions que nous avons développées ont porté la conviction dans l'esprit du lecteur, les rapports de l'État avec les diverses communions religieuses se trouvent désormais nettement déterminés. Organe de la pensée parvenue à son plus haut degré d'abstraction, il trouverait difficilement en lui tous les éléments nécessaires pour créer une religion et disposer un culte. Une tentative de ce genre outre-passerait certainement sa mission et son devoir : nous en avons donné les raisons. Il est donc dans l'heureuse nécessité de ne pouvoir faire violence à la conscience individuelle, et le respect qu'il lui porte est d'autant plus naturel et plus facile, que le principe sur lequel il repose, rapporte sans effort toutes ces différences à une généralité qui les comprend et les explique. Nous avons vu, en effet, que les religions positives sont surtout caractérisées, dans leurs croyances et leurs formes particulières, par les éléments anthropomorphites qui constituent en partie l'organisation intellectuelle et morale de l'homme. Or, ces éléments, ayant leur légiti-

mité, égale à la légitimité philosophique de la conception inconditionnelle et absolue, puisqu'ils trouvent leur origine dans le même être, dans l'homme, l'État doit les respecter. Il ne les a point créés; ils l'ont précédé pour la plupart, et ils s'offrent à lui comme l'expression libre de notre activité intellectuelle et morale; à ce titre, il est appelé à les surveiller, à les protéger, non à les combattre. Si donc le sacerdoce doit étudier les modifications qui s'introduisent dans les facultés auxquelles répondent les dogmes religieux et les formes du culte, pour modifier son langage et mesurer son action selon les changements que subit elle-même la société des fidèles, les gouvernements ne doivent pas une moindre attention, un moindre respect, à ces révolutions qui s'accomplissent dans ce que l'esprit et le cœur ont de plus délicat et de plus intime. La liberté religieuse se trouve ainsi sous la protection d'une double garantie : d'une part, l'État s'interdit d'entrer dans le sein de la croyance elle-même, de s'immiscer à ses dogmes propres; de l'autre, il impose cette obligation, comme un mutuel devoir, aux communions religieuses qui vivent sur le même sol; et ce droit, il ne l'exerce pas en vertu d'un honteux scepticisme ou d'un criminel mépris, mais parce que, interprète des lumières contemporaines, il se place lui-même à la source sacrée de ces formes diverses, comprend et révère la sainteté de leur origine.

En face de ces graves devoirs, la doctrine de l'athéisme de la loi désarmerait l'État, et n'en ferait plus que le spectateur indifférent de l'anarchie religieuse, ou le promoteur dépendant et intéressé du despotisme d'une religion exclusive. Au contraire, la présence du principe incondi-

tionnel et absolu consacre son indépendance, lui donne confiance dans ses droits, imprime l'autorité à ses paroles, et concilie le respect à ses actes.

Un exemple montrera mieux encore combien seraient funestes les effets de l'athéisme de la loi, et fera en même temps ressortir une partie importante des droits de l'État. Nous avons déjà prouvé, par les conséquences du saint-simonisme, que les éléments anthropomorphites peuvent être tels dans une conception religieuse, qu'ils entraînent avec eux des règles et des préceptes que la loi et la morale réprouvent, et contre lesquels un gouvernement serait coupable de ne point s'élever. Quelle force trouverait cependant l'État dans la doctrine de l'athéisme de la loi, s'il lui fallait répondre à une société religieuse qui arguerait de sa croyance pour autoriser de coupables écarts (1). La loi athée lui donnerait-elle le droit de punir une immoralité qui prétendrait descendre d'une source

---

(1) On a, depuis quelque temps surtout, essayé de lier d'une étroite dépendance la morale et le catholicisme, et tenté de démontrer qu'il ne pouvait y avoir de morale en dehors du christianisme orthodoxe. Cette doctrine, tout à fait nouvelle, étrangère à la théologie de tous les siècles, ne mérite pas une sérieuse réfutation. Il nous suffira de rappeler ici que, dans tous les temps, les hommes ont reconnu l'existence de Dieu et celle de la conscience morale. Or, personne n'ignore que ces deux notions fondamentales, appliquées à la connaissance des rapports des hommes entre eux, et avec la société dont ils sont les membres, ne donnent sans difficulté la connaissance des devoirs. Pour nier ce fait, il faudrait montrer que les peuples qui ont précédé la venue de Jésus-Christ ont tous été barbares, ne se sont point réunis en société, et ont ignoré jusqu'aux premiers éléments de la civilisation. Une pareille entreprise serait une véritable folie.

divine? Et ne serait-il pas forcé alors de se mettre en contradiction avec lui-même, pour obéir à sa conscience?... N'est-il donc pas plus juste qu'il proclame, sans hésiter, le droit qu'il a d'intervenir, appuyant son autorité sur une notion et des principes plus généraux et plus purs? Or, la liberté religieuse doit se coordonner avec les lois de la morale. Chacun peut adorer Dieu sous la forme qui lui convient; la charité et la raison veulent que l'on respecte ce droit, même quand il emprunte des dehors absurdes ou ridicules; mais il ne saurait être permis de justifier la pratique du vice, par l'autorité d'une prétendue doctrine religieuse. C'est le devoir de l'État de ne souffrir la profession publique d'aucun système religieux, s'il n'est sûr qu'il n'en découle rien qui soit contraire à l'ordre, à la morale et aux bonnes mœurs, et, comme il serait contradictoire avec sa position supérieure, qu'il opposât à une communion les préceptes d'une communion rivale, qu'il condamnât l'une en prenant son point de départ dans l'autre, il faut, pour qu'il ait confiance dans ses droits, qu'il les rapporte au principe supérieur, inconditionnel et absolu, qui repose à la base de l'intelligence humaine, et à la source commune de toute société. La loi n'est donc point athée, elle est sainte; elle se rattache, sans intermédiaire, à l'essence universelle et suprême de laquelle les religions de toutes les contrées et de tous les peuples reçoivent leur divin caractère.

Telles sont les conséquences que donne sur ce point la distinction à l'analyse de laquelle nous avons consacré la plus grande partie de ce Mémoire, distinction établie, comme on l'a vu, dans la croyance en Dieu, entre les éléments anthropomorphites, et le principe inconditionnel et absolu qui les soutient et les vivifie. Nous ne ferons pas pressentir les autres

applications, nombreuses et directes, qui naissent de ces considérations, et qui d'ailleurs n'échapperont pas aux esprits attentifs. Cependant, quelles que soient la mesure avec laquelle nous nous sommes exprimés jusqu'ici, et les réserves que nous avons cru devoir faire, nous éprouvons le besoin d'ajouter encore quelques réflexions, pour démontrer que l'esprit de notre travail est conforme à la doctrine du christianisme, considéré soit en lui-même, soit dans les traditions auxquelles il se rattache, soit dans son histoire. Auparavant toutefois, résumons, pour n'y plus revenir, les conclusions de cette dernière partie :

1° Les religions positives se distinguent les unes des autres par les caractères anthropomorphites de leurs dogmes. La variété de ces éléments, introduits dans l'esprit par l'intermédiaire de l'imagination et de la sensibilité, constitue les différences, et, par suite, l'hostilité mutuelle des sociétés religieuses. Mais, malgré cette opposition extérieure de leurs formes, toutes s'unissent dans la conception inconditionnelle et absolue du principe suprême. Or, cette conception, modifiant sans cesse et rectifiant ces éléments secondaires, le devoir du sacerdoce est d'étudier ces changements et ces progrès, pour y approprier son enseignement et son action.

2° L'État, expression nécessaire de tous les éléments sociaux, et leur organe général, est par là celui des progrès de la pensée abstraite, et représente en cette qualité la conception une, inconditionnelle et absolue du principe suprême. Appuyé sur cette notion, dont l'universalité renferme toutes les autres, et sous la réserve du respect qu'il doit à la conscience de chaque homme et de chaque société religieuse, il réunit sous son patronage et sa surveillance toutes les re-

ligions positives, les maintient et les protége, soit dans leur existence propre, soit dans leurs rapports mutuels, et veille à la conservation de la morale sociale, sans permettre qu'aucun élément étranger la souille ou l'altère.

Il nous reste maintenant à faire voir que ces conclusions sont d'accord avec les croyances reçues, et que l'histoire de l'Europe chrétienne présente, sur tous les points de sa durée, dans l'opinion des peuples, et dans l'action du pouvoir, le sentiment instinctif et l'influence incontestable de ces principes.

En donnant pour base aux droits de l'État la notion inconditionnelle et absolue de la cause suprême, nous n'avons pas prétendu faire l'apologie du pur déisme, ou l'opposer aux révélations sur lesquelles s'appuient les religions positives, moins encore à la révélation chrétienne. Nous avons pris l'homme tout entier pour objet de notre étude, et si nous avons distingué en lui les divers éléments de la croyance, ce n'est pas pour en méconnaître quelques-uns, mais afin de mieux saisir l'accord de tous, après les avoir scrupuleusement analysés. Nous ne regardons pas, nous l'avons déjà dit, la notion absolue de Dieu comme pouvant répondre à toutes les facultés humaines; mais nous croyons aussi que les données anthropomorphites n'ont un véritable droit à nos respects, qu'autant qu'elles se coordonnent avec la conception absolue, et qu'elles sont, d'après une loi certaine, modifiées et rectifiées par elle.

Au plus simple examen des livres qui servent de base à la révélation, on reconnaît comme éléments du christianisme les points généraux que nous venons d'indiquer. Les livres saints, en effet, plaçant à une époque déterminée de la du-

rée éternelle, la création de l'univers, supposent nécessairement l'existence inconditionnelle et absolue du principe suprême, renfermé en soi avant la manifestation de cette volonté. De plus, immédiatement après la création, on peut dire que les faits qui constituent le christianisme n'existent pas encore; et il faut arriver jusqu'à la chute originelle pour voir surgir la promesse d'un rédempteur, et par conséquent la doctrine du Dieu fait homme. Il y a donc, par rapport à nous, même en n'interrogeant que la tradition biblique, trois moments distincts dans l'existence et l'action divine : le premier, dans lequel Dieu est conçu comme être absolu; le second, où il se manifeste comme créateur; le troisième, où il s'annonce comme Dieu incarné, Dieu homme. Nous ne discutons point, comme on voit, nous exposons des faits et des principes d'accord avec la plus sévère orthodoxie. Dieu, dans les livres saints, est donc considéré sous un triple rapport, qui laisse intacts les principes que nous avons énoncés, et notre distinction est par là hautement justifiée. Il est inutile de faire remarquer que c'est à la promesse de l'incarnation et de la rédemption que se produit pour la première fois le dogme chrétien.

Si tous ces éléments sont, comme on n'en saurait douter, implicitement renfermés dans les traditions judaïque et chrétienne, les Pères durent les reproduire dans leurs ouvrages. On y trouve en effet, indépendamment du dogme révélé, la connaissance philosophique de Dieu, en grande partie sous la forme sous laquelle la présentent les livres de Platon, et cette doctrine est d'accord avec ce que nous avons exposé plus haut. Dans de nombreux passages de leurs écrits, le dogme de l'incarnation se présente distinct, circonscrit en lui-même, et sans

préjudice de la notion inconditionnelle et absolue du principe suprême. Nous pourrions apporter, en preuve de ce que nous avançons, de nombreuses citations de ces écrivains célèbres, si nous ne redoutions les longueurs d'une érudition d'ailleurs à la portée de tous. L'enseignement de l'Église reconnaît, dans la loi morale, une conséquence du simple déisme, empruntée par les païens aux lumières purement naturelles. Il n'en faut pas davantage pour prouver qu'elle s'appuie elle-même sur cette distinction, quelle que soit d'ailleurs la valeur restreinte qu'elle attribue à l'élément non révélé, quelles que soient les réserves avec lesquelles elle l'accepte.

Si telle est la doctrine du christianisme sur ces vérités fondamentales, l'histoire de l'Église, dans son origine et dans son développement, doit en porter de visibles empreintes. C'est aussi ce dont on ne saurait douter. Le *Dieu inconnu* (1) que cherchait la sagesse antique, parut à saint Paul l'objet d'une croyance légitime, à laquelle ne manquait que l'autorité d'une doctrine révélée. Cette foi confuse attestait, en effet, la présence de l'idée inconditionnelle et absolue, vaguement conçue par l'intelligence, et que précisait en ce moment, dans l'Aréopage, la prédication alors nouvelle du Dieu incarné et rédempteur. L'Église, en ce jour, ne semblait pas éloignée d'embrasser les deux grandes divisions des peuples, idolâtres et chrétiens, dans cette unité supérieure, abs-

(1) « Car ayant regardé en passant les statues de vos Dieux, j'ai trouvé même un autel sur lequel il est écrit : *Au Dieu inconnu* (Ἀγνώστῳ Θεῷ). C'est donc ce Dieu que vous adorez sans le connaître, que je vous annonce. » (Act., ch. 17, v. 23.)

traite, reconnue par le plus puissant de ses fondateurs. Mais lorsque la foi chrétienne, distincte dès l'origine du pur déisme, lui fut plus tard devenue hostile, l'opposition entre l'idée abstraite et la doctrine de l'incarnation se reproduisit dans le sein même de la croyance orthodoxe, et donna naissance à l'arianisme et à quelques autres hérésies, non moins sérieuses, mais moins célèbres. Lorsque l'Église se lia à la fortune politique de l'Europe, elle y descendit avec elle. La lutte du sacerdoce et de l'empire, bientôt après celle de la pensée indépendante et de la foi soumise qui s'était cachée sous la première, continuèrent à développer encore la distinction que nous avons établie sur une rigoureuse analyse. L'autorité politique, mille fois reconnue, contestée, reconnue de nouveau, malgré les habiles et persévérants efforts de ses adversaires, prouve que, dans l'opinion de tous les peuples, Dieu, conçu dans l'ordre purement religieux, n'épuise pas la totalité de l'intervention providentielle dans les lois de la société humaine, et qu'à lui se rapporte encore la légitimité indépendante du gouvernement civil et politique. Les traités et les concordats, expression des nécessités de ces diverses époques, et formules de concessions mutuelles, montrent assez que la doctrine des deux puissances a toujours reposé avec certitude dans tous les esprits, malgré les passions, les préjugés et les sophismes. La loi du développement social n'a permis à aucune force de prévaloir d'une manière durable contre cette distinction puisée dans la nature même de l'homme.

En même temps, le mouvement intellectuel se développait dans un sens analogue; soutenant tantôt l'État contre l'Église, tantôt l'indépendance des esprits contre l'État et

l'Église ligués en haine des novateurs, il introduisait en Europe ces idées de tolérance, de droits imprescriptibles de la conscience, dont l'énergique résistance lassa la politique de Charles V et les vengeances de Philippe II. Première ébauche d'un régime de droits égaux, le traité de Westphalie consacra en principe, au sein de la chrétienté, que des communions dissidentes pouvaient vivre sur le même sol, et reconnut ainsi que la miséricorde divine leur a départi au même titre la lumière et la vie. De graves conséquences, dont plusieurs se produisent encore péniblement sous nos yeux, étaient renfermées dans ce principe d'une application alors contestée. Mais, du jour où l'Église avait été forcée de renoncer à la domination exclusive en Europe, l'État, chargé de maintenir les conditions de la liberté religieuse, dut éprouver le besoin d'un point d'appui d'où il pût modérer, régler l'ardeur des sociétés dissidentes, et les défendre contre leurs ennemis, sans insulter, par l'indifférence et le scepticisme, à des croyances dont le mépris serait un crime contre la conscience du genre humain.

Il est donc facile de voir, d'après cet aperçu rapide, que, dans les conclusions résumées plus haut, nous n'avons rien proposé de nouveau, rien annoncé qui ne fût déjà, ou ne sortît sans effort du développement logique des éléments du passé. Nous avons seulement tenté d'éclairer de plus de lumière des principes encore indécis, de coordonner des opinions qui se présentent comme ennemies, de substituer, à des prétentions peu sûres d'elles-mêmes, une base de droit précise et solidement établie. Ce ne sont pas là sans doute, les seules conséquences que l'on puisse tirer des considérations développées dans nos deux dernières par-

ties ; mais elles sont du moins au nombre des principales, et nous serions heureux si, sous le patronage de l'Académie, nous avions pu remplacer, par un principe religieux et vrai, une théorie contradictoire, dont l'expression irréfléchie séduit encore un trop grand nombre d'intelligences.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
rue Jacob, n° 56.

